ÉTICA PARA VALIENTES

DAVID CERDÁ

EL HONOR EN NUESTROS DÍAS

PENSAMIENTO ACTUAL



Rialp

ÉTICA PARA VALIENTES

DAVID CERDÁ

EL HONOR EN NUESTROS DÍAS

PENSAMIENTO ACTUAL



Rialp

DAVID CERDÁ

ÉTICA PARA VALIENTES

El honor en nuestros días

EDICIONES RIALP

MADRID

Manuel Uribe 13-15 - 28033 Madrid

(www.rialp.com)

Preimpresión y realización eBook: produccioneditorial.com

ISBN (versión impresa): 978-84-321-6055-4

ISBN (versión digital): 978-84-321-6056-1

A los héroes de la pandemia

La virtud es la fuente de la que brota el honor

(Christopher Marlowe, La masacre de París)

ÍNDICE

I.

QUÉ HONOR

APENAS INICIADA LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL, Robert Campbell, capitán del ejército británico, está al mando del Primer Regimiento East Surrey en una posición cercana al Canal de Mons-Condé, al sur de Bélgica. Su unidad es atacada y derrotada por el ejército alemán; Campbell, veintinueve años, resulta gravemente herido, es capturado y trasladado a un hospital militar en Colonia. De allí pasa, tras restablecerse, al campo de prisioneros de guerra de Magdeburgo.

En octubre de 1916, cuando ya lleva dos años recluido, recibe una carta en la que se le informa de que Louise, su madre, padece un cáncer terminal. No cuesta adivinar la angustia, la frustración y la tristeza que embargan al joven capitán, alejado de quien le dio la vida y ahora inicia la breve cuenta atrás de sus días. Tras horas de reflexiones sombrías, Campbell decide que escribirá al káiser Guillermo para pedirle permiso para visitar a su madre, bajo la promesa de retornar después de pasar una semana con ella. Semejante proposición, en su momento ya estrafalaria, nos parecería hoy inconcebible, un burdo ardid al que el enemigo jamás se prestaría. Sin embargo, el káiser accede y permite a Campbell viajar al hogar familiar en Gravesend (Kent), con la única condición de que le dé su palabra de caballero y oficial del ejército británico de que al cabo del periodo acordado regresará al campo de prisioneros.

De algún modo que nos es desconocido, aunque, esto es seguro, sorteando grandes peligros al atravesar líneas amigas y enemigas, Campbell consigue desplazarse hasta Holanda, cruzar el canal de la Mancha y llegar a Kent para pasar esos últimos momentos con su madre. En ese tiempo puede cuidarla y hacerle saber cuánto la quiere. Al séptimo día, se despide de ella y vuelve a Magdeburgo tan misteriosamente como ha llegado y tal y como había prometido. Louise muere tres meses más tarde. Durante el resto de su

cautiverio, siguiendo el principio militar que dicta que los prisioneros de guerra tienen la obligación de intentar escapar para mantener ocupados a los enemigos y tratar de recuperar su puesto en las filas, Campbell intenta fugarse en varias ocasiones junto a otros militares cautivos. En una de esas tentativas, tras huir por un túnel que hubieron de excavar durante nueve meses, son interceptados en la frontera con Holanda y devueltos al campo de prisioneros. Neutralizados todos sus intentos de huida, Campbell permanece confinado hasta que termina la guerra.

He compartido la peripecia de Robert Campbell con muchas personas, de edades, procedencias y sensibilidades muy distintas. En todos los casos me encontré lo mismo: la sensación, transmitida por los ojos brillantes de quienes la oían, de que les conmovía hallarse ante algo grande e importante, algo que ensancha el entendimiento y el corazón en igual medida. Cada vez que les pregunté por las palabras que escogerían para describir lo que habían oído, escuché invariablemente estas dos: valentía y honor.

Este libro plantea una ética del honor y el coraje para nuestro tiempo. Quiere ser una corrección necesaria a ciertas derivas de las sociedades libres, cuyos cimientos están siendo corroídos por peligrosas enfermedades que amenazan ruina. Sin embargo, no es un texto catastrofista, mucho menos nostálgico, sino gozoso, porque describe algo que existe. José Luis López-Aranguren distinguía entre ethica docens, filosofía moral elaborada, y ethica utens, moral vivida. La ética que aquí se refiere es sin duda ethica utens, y no una elucubración académica. Así pues, esta obra no pretende elaborar una nueva propuesta en una especie de laboratorio ético, sino desbrozar la maleza para revelar un monumento al bien que ya existe, aunque la posmodernidad lo haya encubierto con malas hierbas. Ese imponente palacio se ha ido construyendo durante siglos, supone una culminación moral en nuestra especie y si ha sido hurtado a nuestra vista en los últimos tiempos es por razones de las que también se dará cuenta.

La aventura que ahora emprendemos es doble. En primer lugar, queremos depurar de sus resabios arcaicos e inmorales una de las grandes ideas y prácticas que el ser humano ha concebido, el honor, para mostrarlo en todo su esplendor y explicar el poder que tiene

para mejorarnos. Esos resabios han impedido una investigación seria sobre este asunto; desde hace un centenar de años es habitual tomar el rábano por las hojas, el honor por sus formas caducas e ilícitas. Trazaremos, a tal fin, una nítida línea en el suelo para distinguir las versiones ancestrales del honor de la que reclama el ciudadano democrático en nuestros días. Subrayando sus componentes y distinguiendo su trayectoria de otras fuerzas culturales prevalentes, contaremos en qué consiste ese honor al que apellidaremos «ético». En segundo lugar, reivindicaremos el coraje no como una virtud más, ni como un acelerador o un embellecedor del comportamiento moral, sino como la almendra misma de las acciones justas. Como se argumentará, las personas decentes y buenas son fundamentalmente personas valientes, aunque para precisar esto tendremos que distinguir la valentía de la temeridad, y explicar qué relación tiene con el miedo, la vulnerabilidad o la violencia.

Hay una serie de aspectos que toda exploración sobre el honor y el coraje ha de tener en cuenta. El papel que la razón y la emoción desempeñan en nuestras vidas morales es uno de los más importantes. También es necesario reflexionar sobre nuestros valores, creencias, caracteres y comportamientos, elementos que en sí y en sus interrelaciones tienen inmensas consecuencias prácticas. Para poder abordar rigurosamente tales asuntos, habrá que fundamentarlos científicamente, pues solo así sabremos si la propuesta que haremos se compadece con la naturaleza humana. En el curso de estas averiguaciones emergerá uno de los grandes protagonistas de nuestra ética, ignorado y denostado a partes iguales en nuestro siglo: el deber. Habrá igualmente que elucidar qué es lo que nos hace soberanos de nuestras vidas, y fundar cierta objetividad moral sin la cual la ética carece de sentido. Esa fundamentación no será analítica, porque el texto no se concibió pensando en los académicos, sino en el gran público; pero aspira a ser sólida y convincente para todos.

El gran proyecto moral de nuestra especie, fundamentar una convivencia justa y hacer sitio al individuo libre, es inherentemente precario, y además ha vivido perjudiciales desvíos en los últimos tiempos. Luego de indagar dónde nos perdimos en la aventura de la individualidad, explicaremos qué pueden hacer el honor y el coraje

por nuestras democracias. A continuación, nos preguntaremos hasta qué punto esa cumbre ética que llamamos heroísmo es una posibilidad al alcance de cualquiera. Por último, trataremos de averiguar cómo puede esta propuesta contribuir a reconstruir el sentido vital, víctima necesaria del relativismo y el absurdo imperantes.

La obra quiere ser una salida del atolladero posmoderno que dignifique las sociedades libres; quiere alentar una elevación personal y colectiva. En Ejemplaridad pública, Javier Gomá, luego de apuntar que la causa de nuestro descontento se encuentra en la escisión entre individualización y socialización que es propia de la cultura democrática, afirma que para salir de esas pantanosas aguas necesitamos una nueva paideia que aleje al individuo del yo hastiado y ensimismado y lo lleve mediante «incitaciones conscientes y realistas a la virtud pública, presentadas al ciudadano en una bandeja de usos, hábitos y mores cívicos y socialmente generalizados». La alternativa, viva y poderosa, que aquí va a presentarse, aspira a ser esa paideia que tanta falta nos hace.

Esta es la carta de navegación que utilizaremos en nuestra travesía. Cada trayecto de nuestro viaje —cada explicación y cada historia— tendrá por fin último ofrecer armas para el combate. No nos conformamos con retomar saber pasado y construir saber futuro; queremos conseguir que el lector vuelva a enamorarse de su vida moral y de su polis, para que pueda acudir debidamente pertrechado a su encuentro con lo que es justo. En su ensayo The Sovereignty of Good, Iris Murdoch afirma que la ética no debería limitarse a analizar la conducta mediocre y ordinaria, sino que debería aportar hipótesis sobre la buena conducta y sobre cómo puede alcanzarse. No tendría por tanto que ser una etología (que es lo que abunda: descripciones), ni reducirse a un comentario de las morales que con anterioridad alumbramos. La ethica utens que vamos a argumentar quiere cubrir el vacío en el que la posmodernidad nos ha sumergido, desde el convencimiento, compartido con Murdoch, de que «cualquier cosa que altere la conciencia en la dirección del altruismo, la objetividad y el realismo ha de conectarse con la virtud».

CUÁNTOS HONORES

Del honor nos impactan, para empezar, tanto su índole atemporal y ubicua como su polisemia. En cuanto a lo primero, comparten todas sus modalidades el ser un sistema normativo que ordena la realidad social, asigna valor a personas y grupos en base al respeto y se materializa en conductas. También es característica su fuerza motriz, el coraje. Este armazón común explica que historias como la del capitán Campbell puedan ser casi universalmente entendidas y sentidas. «Honrar» —el verbo que en esta obra corresponderá al sustantivo «honor»— es una actividad que concierne al comportamiento individual en el ámbito colectivo; veremos que esta tensión entre lo único y lo comunal, que es una de las tramas esenciales de la historia humana, es decisiva para el animal social que aspira a vivir libremente.

Pero el honor no es un concepto, sino una categoría, de ahí la polisemia. Hay honor entre ladrones y entre soldados, en la mafia, en los deportes, en la Academia, y a pesar de lo que comparten son todos razonablemente distintos. Stephen Darwall ha distinguido dos tipos de respeto: un «respeto de valoración», juicios positivos respecto a un estándar, excelencia, areté; y un «respeto de reconocimiento», en función de algún hecho que distingue, como el estatus o un cargo, relativo a honores que son concedidos. Ambos tipos de respeto han dado origen a cinco honores esenciales a lo largo de la historia: el honor tribal, el meritorio, el honorífico, el privilegiado y el íntegro. A los cuatro primeros los denominaremos «honores ancestrales» para deslindarlos del quinto, que, enriquecido con las vetas nobles de los otros honores, va a protagonizar la plenitud ética de nuestra especie.

El honor tribal debió ser el primero de todos en manifestarse, pues integrados en bandas o tribus hemos vivido la mayor parte de nuestra historia, y por idéntico motivo ha de ser la base antropológica de los demás honores. Consiste en la inquebrantable lealtad a un grupo de referencia y la asunción de un código de

comportamiento que cierra filas en torno a ese colectivo. Es el honor que aborda Peter Berger en su clásico artículo "On the Obsolescence of the Concept of Honor", caracterizándolo como un patrimonio comunal que queda mancillado por el insulto u otras acciones ajenas (un daño infligido que exige respuesta). Es un honor sin objetividad y sin ideales en el que el individuo solamente asume deberes frente a sus iguales, no existiendo otra verdad que la que su tribu establezca.

Por más arcaico que pueda parecernos, este honor está muy vivo en muchas sociedades subdesarrolladas, en bandas urbanas, en grupos de hooligans, en ámbitos criminales y en cuerpos militares o paramilitares. Suele prevalecer en circunstancias similares a las habituales en tiempos ancestrales: cuando el extremo riesgo, la violencia corriente y la inseguridad rampante exigen una cohesión grupal sin fisuras. E igualmente aflora en situaciones de acrecentada visceralidad —de peligro impostado— como las que abundan en las internáuticas redes sociales. Hoy reconocemos que este honor es moralmente problemático, por excluyente, literalmente xenófobo. En su artículo, Berger lo enfrenta a la dignidad, calificándolo de pseudoética inferior a la ética contemporánea, igualitaria y de suyo antiviolenta.

El honor tribal concita emociones poderosas. Apela constantemente a lo que Freud denominó «narcisismo de las pequeñas diferencias»: la acentuación de lo que distingue a grupos humanos colindantes con el fin de espolear un colectivismo identitario. Su «nosotros» se conforma por oposición a un «ellos»; es un honor de capuletos y montescos. Dice Tebaldo, detectando a Romeo en una fiesta en la que no es bienvenido: «Por la voz parece Montesco. Tráeme la espada. ¿Cómo se atreverá ese malvado a venir con máscara a perturbar nuestra fiesta? Juro por los huesos de mi linaje que sin cargo de conciencia le voy a quitar la vida». ¿Quién, tras leer Romeo y Julieta, no queda espantado por la tremenda similitud entre capuletos y montescos, y el terrible resultado de sus nimias diferencias? Todos los nacionalismos, los patriotismos ciegos («mi país, tenga razón o no») son variaciones sobre el tema del honor tribal.

El castigo máximo que aplica la tribu es la expulsión, que preludia

el exterminio, por la doble vía de la disolución del yo (es el grupo el que me identifica, sin él no soy nada) y la soledad ante el peligro (retiradas sus protecciones). Tan importante ha sido la solidaridad tribal que aún late en las profundidades de nuestra psique, asomando en los momentos más insospechados. Recientes experimentos han mostrado que los mecanismos cerebrales —ligados a la amígdala y al canal del miedo— que se disparan en los jóvenes cuando son repudiados por los grupos a los que pertenecen son los mismos que los que se activan en los niños abandonados. Estas emociones pueden alcanzar una intensidad inusitada; algunas de estas situaciones acaban en suicidios.

A diferencia del resto de honores ancestrales, que son competitivos, el honor tribal es entre iguales. Es el juramento de los mosqueteros —«uno para todos y todos para uno»— y la arenga de Enrique V en la batalla de Agincourt según la imaginó Shakespeare: «We few, we happy few, we band of brothers». Es también el código de los vestuarios en los equipos deportivos, donde la justicia se aplica entre todos y los trapos sucios se lavan en privado, y es la prieta formación de escudos de los espartanos. A pesar de sus muchos defectos, el honor tribal ha sido un factor de solidaridad e igualdad indudable en nuestra historia, que en su mayor parte ha protagonizado.

El honor tribal mantiene una complicada relación con las mujeres. Los llamados asesinatos de honor son asesinatos tribales. Sigue dándose una cantidad insoportable de casos en Pakistán, Afganistán, India, Turquía y otros lugares. La perversidad de estos actos nos muestra la peor cara del honor tribal, el modo en que puede llegar a cebarse con los más vulnerables; también su abyecta lógica retributiva. Con el honor de las mujeres, en muchos de estos sitios, literalmente se comercia; en estas sociedades hay tablas de equivalencia no escritas con las que se calculan las atrocidades: por perder la virginidad, apenas por flirtear, o a veces por nada, en pago de una «deuda de honor» ajena. En las culturas tribales, muchas de ellas sanguinariamente machistas, el honor de una mujer suele pertenecerle al padre, al marido, al hermano; tales culturas están entre las más atrasadas, menos libres y más inmorales que existen.

Ese atávico comercio está ejemplarmente recogido en Abril quebrado, la novela de Ismaíl Kadaré. Allí se cuenta la historia de Gjorg Berisha, un joven que debe matar a un miembro del clan rival para saldar una deuda de sangre. La deuda nace de la aplicación del Kanun, el código de honor albanés, que contempla incluso la existencia de un «Libro de sangres» en el que, generación tras generación, cada afrenta es asentada. El honor tribal genera a menudo esta clase de contabilidad que depara verdaderos tratados de venganzología.

El honor meritorio se basa en la excelencia. Es intrínsecamente motivante; mientras que el honor tribal se exige, el meritorio se ansía. Tiene además una dimensión pública muy importante que lo distingue del honor íntegro. Nace de la comisión de ciertos actos admirables, acciones egregias que proyectan una luz que invita a que otros las emulen. Es trascendencia en la tierra, en la memoria de las mujeres y los hombres.

El honor meritorio se conquista. El honor homérico es su primera manifestación en Occidente. El término griego para la virtud o excelencia es areté (ἀρετή), de la que derivarán aristós (ἄριστος) y aristocracia, vocablos que, originariamente relacionados con el mérito bélico, quedarán con el tiempo vinculados a los privilegios. El guerrero clásico por excelencia es Aquiles. En la Ilíada, la palabra «honor» está indefectiblemente ligada a los dioses o a la gloria del héroe; la sed de honor de sus protagonistas es insaciable. La areté era nobleza conjugada con bravura militar, coraje moral y físico, un honor que se alcanzaba no solamente a través del heroísmo en la batalla, sino también mediante discursos convincentes, muestras de lealtad y otros comportamientos afines. Este mundo griego, por supuesto, está estratificado; pero la areté no se hereda sin más, ha de refrendarse en los actos. En Ética a Nicómaco, Aristóteles dice que el honor es precisamente el premio de la areté.

Las raíces ancestrales del honor meritorio son tanto masculinas como femeninas, y tienen que ver con la tradicional división de funciones entre ambos sexos y su respectiva contribución a sus comunidades (una división que, por supuesto, conoce múltiples excepciones). La cepa, en los hombres, es guerrera; en las mujeres está ligada a la castidad y la familia. Los sentimientos esenciales

son, respectivamente, el pundonor (o el orgullo) y el pudor. En las novelas pastoriles, la mujer virtuosa defiende su honor hasta la muerte. En Cárcel de amor, de Diego de San Pablo, leemos que una mujer ha de estimar la honra más que su propia vida, y evitar hacer incluso lo que dé pie a malas interpretaciones, porque esa honra requiere una convalidación externa.

En cuanto a los hombres, desde la Edad Media y hasta el siglo XIX, la caballerosidad es la quintaesencia del honor meritorio. En España se inaugura literariamente en los cantares de gesta y en los romances, y se reaviva en el Renacimiento con la publicación del Amadís de Gaula. Varias generaciones de jóvenes impresionables quedaron impactadas por el coraje poético de los caballeros, un caudal de sentido y emociones que también impregnaría a los místicos. Santa Teresa leyó en su juventud con avidez estos libros, calificados por algunos clérigos como «sermonarios del diablo». Escribe en su Libro de la vida: «Era tan en extremo lo que en esto me embebía que, si no tenía libro nuevo no me parece tenía contento». Fue este también un tiempo de hazañas militares y grandeza geopolítica: Carlos V, Felipe II, la lucha contra el infiel, el imperio donde el sol jamás se ponía. Al fondo hay una idea de perfección, un anhelo de excelencia que fascina al individuo, aunque su consecución descanse en el juicio social.

En el Amadís no aparece la palabra «honor» —que será de recepción menor y tardía en nuestro idioma—, pero sí «honra», de origen romance. La «honra», en tanto buen nombre, es una de las derivaciones predominantes del honor en nuestra cultura. No obstante, la honra aporta una novedad moralmente perniciosa: puede ganarse por apariencia, mientras que el pundonor en la batalla o el pudor verdadero no pueden fingirse. En La Celestina hallamos un enfrentamiento frontal entre la honra real y su apariencia; la alcahueta trafica con la honra, destruyendo y rehabilitando vidas según convenga a su bolsa.

Cuando la estima social se escenifica hasta constituir el meollo del honor, este deviene honorífico, esto es, fama, premios, medallas. Pudiera parecer poco más que un matiz al honor meritorio, pero hay un paso decisivo: el honor se materializa, y hay una cuerda que ata a quien es honrado y quien honra. El honor honorífico es más

externo y susceptible de simularse y mercadearse; cabe recibirlo sin mérito, y requiere de una celebración ostensible. Como explica Julian Pitt Rivers en su artículo “Honour and Social Status”, «el argumento funciona así: el sentimiento de honor inspira una conducta que es honorable, la conducta recibe el reconocimiento y establece la reputación, y la reputación es finalmente santificada mediante el otorgamiento de honores. El honor sentido se convierte en honor reclamado y el honor reclamado se convierte en honor pagado».

El honor meritorio se distingue del honorífico; pero uno y otro se dan de algún modo la mano en los caballeros de vida errante a la caza de renombre. Hablamos entonces de honor glorioso, a medio camino entre ambos. La gloria es póstuma, inmaterial o trascendente; en cualquier caso, puede ser un premio. La palabra griega para esta reputación sublime es kleos (κλέος). Se obtiene en el campo de batalla y puede transferirse a la descendencia. En la Odisea, Telémaco teme que su padre muera en el mar, pues en tal caso el kleos que ganó en Troya se hundiría con él y se perdería para siempre. Este ancestral honor glorioso no solo se obtiene por las armas; también en Olimpia. De modo que hay una veta deportiva en este honor en el que confluyen la areté y los trofeos, materiales o inmateriales.

Con el paso de los siglos, gloria y honor se irán desgajando, a medida que la gloria mute en popularidad y se comercialice. En Parerga y Paralipomena, Schopenhauer distingue honor de fama, apuntando que esta última se gana, mientras que el otro solo puede perderse. La ausencia de fama es oscuridad; la de honor, vergüenza. La fama es gradual, el honor es absoluto. El honor no puede agotarse, mientras que la fama se reparte, es un competitivo juego de suma cero. En esta misma línea y en su ensayo La sociedad decente, Avishai Margalit ha enfrentado el honor social (la fama) a la dignidad, que como se verá conforma la base del honor íntegro.

El cuarto de los honores ancestrales, el privilegiado, es posición, abolengo. Es un honor jerárquico y comparativo que, por más que se herede, no está exento de deberes y puede requerir excelencias para no resultar peligrosamente socavado. Berger también lo menciona en su ensayo, señalando su parentesco con la nobleza

feudal en Occidente. Así como en el honor meritorio se afirmaba una filiación de los héroes homéricos con los dioses, los regentes han apelado, en defensa de su honor privilegiado, a una designación divina.

El honor privilegiado se desarrolla al ritmo al que lo hacen las jerarquías. Este vínculo es una de las razones por las que los honores ancestrales han pervivido especialmente en ámbitos estratificados, de ahí que sigan presentes en la era moderna en los grupos que han conservado una visión jerárquica de la sociedad, como la nobleza o el ejército, y en profesiones tradicionales como la ley y la medicina. Como en el honor tribal, también hay aquí un código, relativo a un club y que solo obliga a sus miembros. En los códigos de honor de casta, además de un acrecentado respeto por quienes los cumplen, hay desprecio por quienes no lo hacen. En cuanto a las personas ajenas a ese círculo que pretenden adherirse al código, se las considera ilusas, impostoras, o peor, individuos que, queriendo imitar, insultan. Quien quiere parecerse a la casta copiando su fachada es un esnob, es decir, alguien sine nobilitas.

Si hay una economía de la tribu y la fama —y tal vez de la gloria—, también hay una economía de los privilegios. El honor privilegiado es eminentemente patrimonial, y como tal comporta una contabilidad bastante precisa. Cuando Paris rapta a Helena, no solo quiebra las leyes tribales de la hospitalidad, desfalca además el patrimonio honorable del rey Menelao. El asalto a Troya y las maquinaciones de Agamenón, incluida la decisión de arrebatar Briseida a Aquiles, forman parte de un intrincado cálculo de honores que es determinante para dirimir quién manda y cuánto.

La realeza, la nobleza y la plutocracia están esencialmente asentadas en este tipo de honor ancestral y jerárquico. Los enlaces dinásticos, con sus negociaciones, ofertas y pactos, reflejan palmariamente esta economía honorable. Seguramente, este honor patrimonializado ha sido y sigue siendo una necesidad política; no obstante, supone un retroceso ético frente al honor meritorio. Como explica Alasdair MacIntyre en Tras la virtud:

En una sociedad donde ya no existe un concepto compartido de

bien de la comunidad definido como bien para el hombre, tampoco puede existir concepto alguno substancial de lo que más o menos contribuya al logro de ese bien. De ahí que las nociones de mérito y honor se desgajen del contexto en que estaban ambientadas originariamente. El honor se convierte en un distintivo del rango aristocrático y el propio rango, enlazado con la tenencia de propiedades, tiene muy poco que ver con el mérito.

No obstante, mal haríamos en despachar esta nobleza como una burda economía de estatus sin acciones virtuosas que la sustenten. Comporta también, en muchos casos, demostrar que se tienen las cualidades necesarias para desempeñar un cargo y cumplir los deberes que esa posición exige. El estatus sin ejemplaridad es una elección socialmente peligrosa; emplear continuamente la violencia para defender un castillo es una práctica costosa y de pronóstico incierto. Incluso a los más poderosos les conviene legitimar su condición ventajosa comportándose de determinada manera (o simulando). Esta consideración, de la que da cuenta la psicología social cuando estudia la autoridad y la obediencia, es tan vieja como el mundo. Según nos cuenta Platón en su Apología, Sócrates se lo explicaba así a los atenienses: «Si alguien se ha colocado por sí mismo en un puesto que ha creído excelente, o si ha sido colocado en este por el arconte, estimo que debe permanecer a toda costa, sin preocuparse de la muerte ni de otra cosa, excepto del deshonor».

De modo que el honor de casta, a pesar de su historial de abusos, no es un simple amasijo de derechos defendidos por las armas, sino que también entraña obligaciones para su supervivencia. Noblesse oblige es su divisa; quien quiera ostentar privilegios, señaladamente posiciones de mando, habrá de asumir una serie de deberes en correspondencia. En eso consiste la legitimidad, un requisito que cada día cobra más relevancia, aunque sea de siempre. En la Ilíada, antes de perecer a manos de Patroclo, Sarpedón se lanza fieramente a la batalla y aguijonea con su actitud a los troyanos. Así explica a Glauco el porqué de su bravura:

Mostrémonos ahora dignos de tantos honores, yendo al combate

delante de nuestros guerreros, para que los licios no tengan más remedio que decir: «En verdad que nuestros reyes no gobiernan sin merecimiento la fértil Licia. Con razón se alimentan de lo mejor de nuestros rebaños y beben los vinos más deliciosos, y no como esos reyes holgazanes que solamente sobresalen en los festines. Ahora que ha llegado la ocasión, mirad adónde llega su indomable valor y de qué manera se exponen los primeros a todos los peligros».

Hoy, cuando se ha desatado la ira contra las castas por culpa de la proliferación de los reyes holgazanes, no está de más recordar que no hay estatus que nos parezca admisible si no se atiene a determinados estándares morales.

En estos cuatro primeros honores ancestrales, los más representados en la literatura y los más ostensibles en la historia, importa principalmente lo que los demás opinan de nosotros: nuestro grupo de referencia, quienes han de apreciar nuestra excelencia, quienes públicamente nos celebran y quienes han de atenerse a nuestros privilegios. Son en su mayor parte formas de honor externas en las que el balance moral entre individuo y colectividad está descompensado hacia este segundo polo; formas que nacieron y crecieron en un mundo en el que el proceso de individuación no se había completado. Puesto que, como se argumentará, la dignidad y la consideración objetiva del bien como igualdad y libertad necesitan que exista un individuo autónomo, los honores ancestrales no pertenecen al último estadio de nuestro desarrollo moral. Cuando es el grupo el que honra, el individuo no es soberano; cede esa soberanía para mantener su valor social y su identidad de acuerdo con las reglas y valores que sanciona el todo al que pertenece. Las honores ancestrales castigan la disidencia, y así aplastan muchas vidas y perpetúan muchas injusticias, al tiempo que dan consistencia a las sociedades y ofrecen pautas morales y un orden que las preserva del caos. También son, por lo general, sistemas éticos retributivos, calculistas, en los que la persona es un medio para el grupo y carece de valor en sí misma. Su carácter estratificado y desigual (excepción hecha de la tribu, hasta cierto punto) se compadece mal con los principios de nuestras democracias. Además, los honores ancestrales son relativistas, y su

especificidad para con su comunidad los convierte en una fuente de conflicto entre colectivos. La violencia que propugnan no es siempre defensiva, ni procura de suyo amparar a los más débiles.

Pero no todo es externo y colectivo en los honores ancestrales. En la interacción con el grupo, el individuo desarrolla sentimientos morales muy relevantes, como la vergüenza o el respeto. Aunque sea de manera incompleta, concurre en ellos la conciencia de la persona implicada. E incorporan también, como todos los sistemas normativos, una pregunta por la justicia, normas que regulan la paz social y dan estabilidad a las comunidades. Hay, en definitiva, aspectos ligados al honor como categoría conjunta, a sus mecanismos, orientación y motivaciones, que hacen de los honores ancestrales un patrimonio moral de la humanidad, por más que en su variante atávica resulten moralmente indefendibles.

Hemos distinguido el quinto de los honores, el íntegro, de los ancestrales, porque para que llegase a ser capital los seres humanos tuvimos antes que superar importantes obstáculos y completar algunas revoluciones morales. El honor íntegro tiene una estructura motivacional deontológica, y conlleva el cultivo personal de la virtud y la adhesión autónoma a un código de conducta universalmente justo. Esta lealtad escogida, por supuesto, no es solipsista, y tiene muy en cuenta a los otros; pero la mueve la conciencia. Requiere por lo tanto una evolución suficiente de la individualidad y la independencia de juicio, aunque, como expresión aislada, ha existido también desde siempre.

Mientras en la Ilíada el honor proviene de la reputación, en la Eneida, que retoma el ideal homérico, pero filtrado por el tamiz estoico, está en la propia naturaleza de los actos. En esta obra, el honor, sin dejar de ser profundamente social, se está trasladando del veredicto ajeno al propio. Importa también el sexo de quienes encarnan estos honores; en Homero, Aquiles y Héctor, en Virgilio, Dido y Eneas; el poeta es muy consciente de que una mujer romana no puede ser confinada en un gineceo. Aquiles impone su voluntad, es orgulloso; Eneas asume deberes, es responsable, y por eso rescata el Paladio, la estatua sagrada, y cumple con honor su cometido de alejarse de Troya. Ha de abandonar a su amada Dido para, con el tiempo, reconstruir su estirpe en la fundación de Roma, un designio

que cumplirán sus descendientes, Rómulo y Remo.

Lo llamamos «honor íntegro» porque la persona que lo profesa considera que es uno de los aspectos que vertebra su vida; a menudo, el más importante de ellos. Todos los honores hacen aportaciones a la identidad y el sentido social; pero es en esta modalidad donde eso es lo de más, y su utilidad social (normativa, pacificadora, ordenadora), lo de menos. Ser, en sentido íntegro, una persona de honor, es algo que caracteriza al individuo.

El suelo del honor íntegro es la dignidad. La dignidad no ha sido tematizada hasta hace poco; no obstante, la idea de asignar un valor absoluto y universal al hecho de ser humano hunde sus raíces en la noche de los tiempos. Las religiones y sabidurías que brotaron en la que Karl Jaspers denominó era axial (siglos VIII a II a. C.) —el budismo, el brahmanismo y el jainismo, el taoísmo y el confucionismo, el zoroastrismo, el judaísmo y la filosofía griega entre otras— cambiaron la faz moral de la humanidad en este sentido. Posteriormente, el cristianismo supondrá un impulso definitivo para el avance de la dignidad, que corre en paralelo a la emancipación del individuo.

El honor íntegro no es aparte y tampoco se opone irremediablemente a los honores ancestrales. Claro que es una veta con sustantividad propia; no obstante, todos los honores están culturalmente emparentados, y sus bases biológicas, emocionales y evolutivas son en gran medida comunes. De hecho, el honor íntegro no puede concebirse desconectado del honor guerrero y la ética del cuidado. Distinguir entre honores es esencial para saber a qué carta quedarse, pero igual de necesario es entender a qué se debe el aire de familiaridad que todos ellos comparten.

EL HONOR ÉTICO

Llamamos honor ético a la versión más avanzada del honor en términos morales, desarrollada sobre la cepa del honor íntegro injertada con lo mejor de los honores ancestrales. Cumple respecto a cierta comunidad sin oprimir al individuo; incorpora determinada excelencia; no requiere, para motivar a quien lo ejerce, de reconocimientos públicos; y es una forma de integridad. Tiene su sede en la conciencia, pero es social porque rinde cuentas ante los demás y nace de la mirada del otro. El componente colectivo, dominante en los honores ancestrales, existe en el honor ético apropiadamente equilibrado con el espacio que exige la libertad completa del individuo.

Que el honor ético supere y aboque a la obsolescencia a sus predecesores no quiere decir que se erija sobre su desprecio. De un lado, ya se ha dicho, lo mejor de ellos pervive en él; de otro, forma parte de su esencia considerar que somos parte de una contigüidad, un capítulo de una historia moral y cultural que continuará tras nosotros. Desdeñar los honores ancestrales, despacharlos, sin más, como depravaciones arcaicas, sería una muestra de ruin ahistoricismo. La persona éticamente honorable no puede ser adánica, porque el adanismo es una forma de inmadurez intelectual y moral que propicia comportamientos antisociales. Tomemos por ejemplo el honor guerrero. El código de honor en las guerras ha supuesto una elevación ética, traducida en el trato a los prisioneros y a los civiles, en el respeto a los muertos y a ciertos símbolos e instituciones. Han sido las contiendas deshonrosas, como la guerra total auspiciada por William Tecumseh Sherman, que arrasó el Sur estadounidense, o el infame ethos genocida nazi y su contestación soviética, y la conducta criminal e individual de algunos soldados, las que han rebajado moralmente a nuestra especie, y no en sí los conflictos. Los enfrentamientos bélicos, siempre que puedan evitarse, son inmorales. No obstante, en el experimento humano que supone hacer la guerra se dan cita lo peor y lo mejor de nuestra especie, lo más egoísta y lo más altruista, la entrega total y la

mezquindad absoluta. El campo de batalla puede ser, ha sido y será un campo de coraje y honor.

No se escatimarán críticas, al exponer en qué consiste el honor ético, a los importantes inconvenientes sociales y perjuicios para la justicia que han producido y producen los honores ancestrales. Con todo, conocerlos, y respetar y salvar todo lo que hay en ellos de aprovechable, no es una forma de tradicionalismo, sino de lucidez, pues además no habría honor ético si no hubieran existido aquellos. Como dijo Gustav Mahler, la tradición es la transmisión del fuego, no la adoración de las cenizas. Ese fuego sagrado tiene un valor incalculable; portarlo hasta sus siguientes destinatarios es una de nuestras misiones honorables. Lo explicaba Roger Scruton en un programa de radio sobre la música de Wagner:

Las cosas sagradas crean puentes a través de las generaciones: nos dicen que los muertos y los no nacidos están presentes entre nosotros, y que su «presencia real» vive en cada uno de nosotros y cada uno de nosotros en ellos. El declive de la religión nos ha privado de las cosas sagradas. Pero no nos ha privado de la necesidad de ellas.

Contaba Stendhal en Sobre el amor que si echaba una rama seca y deshojada en una de las minas de Salzburgo y la recogía al día siguiente la rama aparecía cubierta de cristalitos brillantes, convertida en una especie de varita con diamantes ensamblados. Al honor íntegro se han ido adhiriendo, por así decirlo, algunos rasgos de los honores de antaño. Tras ser decantados por el avance moral de los tiempos, estos valiosos aspectos que a continuación describimos han pasado a formar parte del honor ético.

Del honor tribal, el vigor de los sentimientos y la afirmación sin tibiezas de un «nosotros». También la idea de un «código», que remite a un orden regulado y moralmente objetivo, y la defensa activa de los demás miembros del colectivo. La importancia del respeto y el deber de conseguir que se extienda, sin posibilidad de descargar la tarea en otros hombros. Finalmente, la asunción de una

reciprocidad, la característica igualdad de quienes pertenecen a una misma tribu.

Del honor meritorio, la aspiración a un bien que se busca, y el merecimiento, la cualidad arética. El énfasis en los comportamientos, al que acompaña una estética de la valentía. Del guerrero, la determinación de contestar las hostilidades, la violencia positiva, el hilo invisible que une la vulnerabilidad al coraje. De la honra femenina, no la castidad, sino la ética del cuidado, y el pudor como autoprotección y autorrespeto.

Del honor honorífico, la ejemplaridad. También la estima de los demás y su reconocimiento, elementos de pedagogía social y símbolos de autosuperación que contribuyen a la convivencia. De su fusión con el honor meritorio, el honor glorioso: la admiración, la mirada que juzga y motiva, y el pundonor u orgullo positivo cuando se ronda o se alcanza la mejor versión de uno mismo.

Del honor privilegiado, la mesura que establece una proporcionalidad en la respuesta a las agresiones. Noblesse oblige, la responsabilidad y la dignidad del liderazgo (el capitán nunca abandona el barco). También una jerarquía estructurante, junto a la idea y la práctica de la rectitud. El desprecio del servilismo, que no de quien sirve, pues el honor, especialmente desde el puesto de mando, sirve.

Tras asimilar todos estos aspectos, el honor íntegro se hace ético. ¿En qué consiste entonces? En su expresión más apretada, en una deontología de la virtud que reconoce un bien objetivo y se mide exclusivamente en sus acciones. El honor ético es cumplimiento, es servicio, sacralidad de la palabra dada, defensa activa del más débil, coraje para atender todos estos cometidos. Por asentarse en la dignidad y el respeto y entender que la igualdad y la libertad son los dos pilares esenciales de la justicia, es democrático y humanista. Es moralmente asertivo y rehúye las abstracciones y los cálculos, ateniéndose a los principios. Es arético, es decir, es un hito del carácter, una conquista excelente y no algo que uno reciba grapado a su partida de nacimiento. Es libre porque es autónomo, lúcido y responsable, y no hay instancia que lo conceda, salvo uno mismo. Va mucho más allá de la reputación, es legítima valía; no admite componendas ni fingimientos y es puesto a prueba a diario.

Comporta admirar y aspirar a convertirse en ejemplo. Existe gracias al impulso de determinados sentimientos morales y a una mirada ajena que nos compromete. Es parte fundamental de la identidad del individuo y contribuye en extraordinaria medida a que su vida tenga sentido.

¿Seremos capaces de encontrar este honor ético en los diccionarios? Si tenemos en cuenta cuál es la supuesta prelación mundial entre culturas en nuestro siglo, lo convencional, al ir en su búsqueda, sería indagar en diccionarios norteamericanos, ingleses, alemanes o franceses. Veamos. De la voz «Honour» el Merriam-Webster enumera estas ocho acepciones: «1. Reputación 2. Reconocimiento 3. Privilegio 4. Mérito 5. Premios, honores 6. Castidad 7. Pureza 8. Integridad»[1]. Como vemos, solo en último lugar se alude al honor íntegro. En el Cambridge Dictionary no tenemos mucha más suerte; la definición de «Honor» es laxa y confusa: «Elevado respeto por alguien, o el sentimiento de orgullo y el placer resultante de que nos muestren respeto; un buen carácter o una recompensa pública para mostrar aprecio por logros inusuales»[2]. El Larousse, por su parte, exagera lo externo y lo afectivo al decir que el «Honneur» es un «conjunto de principios morales que nos incitan a no realizar nunca una acción que nos haga perder nuestra autoestima o la estima que otros nos tienen», tras lo cual añade que es «reputación, gloria, testimonio de estima, privilegio»[3]. ¿Qué propone el diccionario alemán Duden? Cuatro acepciones de «Ehre»: «1. Prestigio a causa de una estimación públicamente reconocida o supuesta (especialmente por motivos morales) 2. Señal o manifestación de la estima 3. Sentimiento del propio honor 4. Virginidad de una joven»[4]. Como se ve, en todos los casos y descontadas algunas pinceladas tenemos la impresión de seguir anclados en los honores ancestrales.

Lo cierto es que la definición más acabada del honor ético está en el Diccionario de la Real Academia Española, cuya primera acepción afirma sin rastro de ambigüedad que el honor es la «cualidad moral que lleva al cumplimiento de los propios deberes respecto del prójimo y uno mismo». De forma que es el DRAE el que más se acerca, de entre los diccionarios más reputados de los idiomas occidentales más importantes, a la definición del honor más avanzada moralmente. Lo hace además recurriendo a una fórmula

que, sin dejar de ser general, capta admirablemente lo nuclear sobre el honor ético, acuñando, tal vez, su mejor lema.

Para poder ser ético y acumular lo mejor de los honores ancestrales, este honor íntegro evolucionado ha tenido que esperar a que se completase el proceso de individuación de nuestra especie, un hecho relativamente reciente, desigualmente consumado en el planeta y todavía incipiente en muchos lugares. El resultado es un honor que, sin dejar de ser intensamente social, se actualiza en el comportamiento individual y se plasma en el carácter. Las personas honorables conforman una unidad de actuación sobre el mundo que tiene el bien como propósito; un club de entrada libre, sin inscripciones ni jerarquías. Tampoco puede ser ya un club de hombres. En el mundo civilizado contemporáneo es inmoral cualquier distinción de derechos u oportunidades entre ambos sexos. El honor ético solventa la situación objetual y desplazada de la mujer en el honor de viejo cuño, superando su restricción a la masculinidad y desmintiendo la decrépita versión de lo honorable femenino, vinculada al recato sometido. Hoy hay mujeres soldados y hombres consagrados al cuidado. No existe diferencia alguna entre mujeres y hombres en lo que respecta al honor ético, y el feminismo que lucha contra estas discriminaciones es justamente una cuestión de honor.

También es universal y absoluto: no está vinculado a ningún contexto social, latitud o momento histórico. Es un deber frente a uno y el prójimo que nos liga a la humanidad entera y nos reúne con personas honorables de todas las épocas. Admiramos al capitán Campbell porque, como explica William Lad Sessions en Honor for Us, «el honor ha inspirado, y continúa inspirando a muchas personas para actuar decente, modesta, respetuosa, civil, hospitalaria, amable, generosa, gentil, valiente y graciosamente».

Necesitamos urgentemente que el honor ético ocupe el centro moral de nuestras malparadas sociedades libres. Las relaciones internacionales, el ámbito laboral y comercial, el proceder político, los sistemas educativos y las prácticas corrientes del hombre de a pie se están deshonorando, y los resultados de esa deriva son impredecibles. Con la torpe excusa del progreso, nos hemos embarcado en una carrera ciega y perpetua en la que parece no

haber sitio para algo tan imperioso como honrar nuestras vidas. En su obra Sociedad humana: ética y política y en 1954, alguien tan racionalista y comprometido con la modernidad y la justicia como Bertrand Russell escribía:

Aunque sus manifestaciones eran a menudo absurdas y a veces trágicas, la creencia en la importancia del honor personal tuvo méritos importantes, y su decadencia no es ni mucho menos una completa ventaja. Suponía valor, veracidad, incapacidad de traicionar una confianza, y caballerosidad hacia aquellos que eran débiles sin ser inferiores socialmente. Si te despiertas durante la noche y ves que tu casa está ardiendo, está claro que tu obligación es, si puedes, despertar a los que están dormidos antes de ponerte a salvo; este es un deber de honor […] Otra cosa que prohíbe el honor es la vileza de someterse a una autoridad injusta, por ejemplo, tratar de congraciarse con un enemigo invasor. En temas menos importantes, traicionar secretos y leer las cartas de otro se consideran acciones deshonestas. Cuando la concepción del honor se libera de la insolencia aristocrática y de la propensión a la violencia, queda algo que ayuda a preservar la integridad personal y a promover la confianza mutua en las relaciones sociales. No me gustaría que ese legado de la época de caballería se perdiera para el mundo.

Este honor que Russell defiende no ha llegado a desaparecer nunca, porque es un hecho que la dignidad necesita, además de leyes e instituciones democráticas, defensas personales y corrientes para no ser ultrajada. La propia democracia no será más que un trampantojo del poder si una proporción elevada de la ciudadanía deja de ser honorable. Toda sociedad libre tiene a este respecto un punto de no retorno; no con ánimo tremendista, sino para concienciar y servir de revulsivo, esta obra tratará de explicar lo cerca que actualmente estamos de ese precipicio.

HONOR Y DIGNIDAD

En el último medio siglo no han faltado voces que proclamasen que las morales de la dignidad y las del honor son opuestas e irreconciliables. Berger fue uno de los más destacados defensores de que la dignidad, tras las revoluciones modernas, ocupó el lugar del honor y lo hizo obsoleto. Opinaba que el honor era una cosa de caballeros y aristócratas, y que había pasado a ser tan pintoresco como la castidad. «La dignidad» —escribió— «por contraposición, se relaciona siempre con la humanidad intrínseca desprovista de cualquier rol social o norma impuesta. Pertenece al yo mismo, al individuo independientemente de su lugar en la sociedad». Sostenía Berger que un código de honor, en cambio, solo aplica por completo entre quienes poseen el mismo estatus en la jerarquía. Por su parte, Pierre Bourdieu dijo en su estudio sobre “El sentimiento de honor en la sociedad cabilia” que el ethos del honor era fundamentalmente opuesto a la moral que afirma la igualdad en la dignidad de todos los seres humanos, no solo porque establece deberes y derechos diferentes para mujeres y hombres, sino además porque «los dictados del honor, directamente aplicados al caso individual y cambiantes según la situación, no son en modo alguno susceptibles de ser universalizados». Berger creía que en el honor la identidad es indisociable del grupo, mientras que en la dignidad es independiente de los colectivos. En su ensayo añade este toque posmoderno, adánico: «En un mundo de honor, la identidad está firmemente vinculada con el pasado a través de la reiterada comisión de actos prototípicos. En un mundo de dignidad, la historia es la sucesión de las mistificaciones de las que el individuo debe liberarse para alcanzar la “autenticidad”». Pensaba en consecuencia que la tarea actual es entender por qué la modernidad ha dejado atrás el honor para echarse en brazos de la dignidad, y las implicaciones antropológicas y éticas que esto ha tenido.

Quienes contraponen honor a dignidad entienden que el primero es externo al yo, comunión con el grupo, mientras que la dignidad es interna, renuncia a la disolución en el colectivo y afirmación de la

individualidad propia. Pero sabemos que tanto Berger como Bourdieu se referían al honor tribal, que es el que abordaron en sus mencionados escritos, y la misma referencia ancestral toman la mayoría de quienes critican el honor desde que los tiempos son posmodernos. Claro que hasta hace poco la dignidad y el honor han chocado, cuando no se han repelido. Filoctetes, antiguo pretendiente de Helena y miembro de la expedición aquea hacia Troya, es abandonado por los suyos en la isla de Lemnos tras ser mordido por una serpiente. Neoptólemo, hijo de Aquiles, acude en su busca, pero al no verlo dispuesto a retornar a la batalla se dispone a desampararlo de nuevo. La dignidad de Filoctetes, desnudo y desahuciado, contrasta poderosamente con el honor del caballero enfundado en sus símbolos, desindividualizado y ultrasocializado. Su queja ante Neoptólemo, tal y como la imaginó Sófocles —«no me dejes así, solo, abandonado [...] Has de saber que para los seres nobles solo lo repugnante es hostil, y lo honroso, glorioso»—, tanto muestra esa contraposición como apunta cómo puede resolverse, recurriendo a la integridad.

El propio Berger, en su mencionado artículo ("On the Obsolescence of the Concept of Honor"), nos dice que un redescubrimiento del honor en el futuro desarrollo de la sociedad moderna es no solo empíricamente plausible, sino también moralmente deseable. Y añade: «La constitución fundamental del hombre es tal que resulta prácticamente inevitable que construya una vez más instituciones que le provean de una realidad ordenada»; instituciones que por supuesto no se oponen y ni siquiera compiten con las que conforman el Estado de derecho, sino que las robustecen. Ese Estado de derecho, huérfano de una rectitud objetiva que lo sustente y de las costumbres que materializan esa objetividad virtuosa, vuelve a estar amenazado por el caos. De ahí que la ética que proponemos tenga consecuencias políticas, como se verá más adelante. Concluye así Berger: «La prueba ética para cualquier institución futura, y los códigos de honor que esta entrañe, será que logre imponerse y a un tiempo dar cuerpo y estabilizar los descubrimientos de la dignidad humana que constituyen unos de los principales logros del hombre moderno»; de eso se ocupa exactamente el honor ético.

En La sociedad decente, Margalit dice algo muy interesante a este

respecto: que el concepto de dignidad humana evolucionó históricamente a partir de la idea de honor social. Estaríamos por tanto ante un desarrollo, y no ante una ruptura. La clave estriba en entender que la individualidad es impensable desconectada de la sociabilidad, y que la extraordinaria importancia que tuvieron y tienen los comportamientos honorables está ligada, como el propio Berger admite, a cómo estamos constituidos, a cómo sentimos, razonamos y vivimos. En La ética de la autenticidad, el libro con el que Charles Taylor se afanó en que la modernidad recuperase ciertas fuentes de la moral que había preterido, denunciando un olvido que nos está dejando ciegos para la verdad y la justicia, se explica el tránsito desde el honor aristocrático a la dignidad democrática. Esa transformación chocante, de oruga a mariposa, no debe ocultarnos que sus orígenes son comunes. El propio Taylor, en su obra más hercúlea, Fuentes del yo, se había adelantado a Margalit unos años al afirmar que «la ética del honor ha sido en gran medida el trasfondo de una interpretación de la dignidad muy extendida».

¿Qué es la dignidad? Dice Javier Gomá, que es «un poder antiguo, ancestral, que hunde sus raíces en los estratos más profundos de la historia y la naturaleza humana, y al mismo tiempo poder novísimo, como acabado de nacer y que se hubiera estrenado esta misma mañana». La dignidad es el lujo que se concede la especie humana de elevar un ideal humanitario a ley moral que se impone a la natural ley del más fuerte. Añade Gomá que podría definirse «precisamente como aquello inexpropiable que hace al individuo resistente a todo, interés general o bien común incluido», y que por lo mismo estorba a muchos poderes e intereses creados. La dignidad es bisagra entre lo individual y lo colectivo, y es su diamantina entidad la que suscita la tarea honorable de combatir su abuso.

El proceso por el que el honor se despoja de su heráldica y se compadece del lamento de Filoctetes coincide con aquel por el que la dignidad se democratiza. Las culminación de esa travesía es bien reciente. Una edición del diccionario del doctor Johnson publicada a principios del siglo XIX definía todavía la dignidad como «elevación del rango o el aspecto, grandeza», algo que recuerda poderosamente al honor privilegiado. Hoy en día reclamamos en cambio esa grandeza para todos los seres humanos, y es deber de

todas las personas honorables defenderla.

La vulnerabilidad del ser humano es la clave de bóveda de su dignidad; de igual modo, el reconocimiento de la vulnerabilidad propia es la antesala del honor. Vemos todo ello reflejado en el bushido, que es una filosofía de vida de quienes se enfrentan constantemente a la muerte, una suerte de mortalidad visibilizada. Tanto en Los cinco anillos como en Hagakure, textos escritos por samuráis a partir de sus propias experiencias, la mortalidad está en todo momento presente. A pesar de ello, no son escritos sombríos, sino lúcidos y valientes. En Hagakure, leemos: «Con tan solo mirar un poco uno ve aparecer, sin más, toda la dignidad contenida en una persona».

Cuando el honor es ético, dignidad y honor resultan inseparables, como lo son nuestra naturaleza social y nuestra conciencia indelegable. Dice Kant en Metafísica de las costumbres que «el honor justo (honestas juridicum) consiste en afirmar el valor propio como ser humano en relación con los otros». La terminante cesura entre uno mismo y los demás es un infundio. La dignidad es la sacralización de lo común humano en lo inigualable individual. Lo sagrado remite al verbo latino sancire, «convertir en inviolable por un acto religioso». El honor es una defensa personal y activa de la dignidad propia y ajena, consideradas sagradas; sabemos que estamos ante una acción honorable cuando esta tiene por fin restaurar una dignidad lastimada. La dignidad, pese a ser proclamada, no asegura el bien ni protege del mal. G. K. Chesterton, al enfrentarse en su tiempo a la prostitución ideológica del lenguaje, dijo que llegaría un día en que sería preciso desenvainar una espada para afirmar que el pasto es verde. Esa espada, en cuanto hace al bien y por lo tanto a la dignidad, es el honor; y a fe que debe ser desenfundada. Un derecho o un valor que no se está dispuesto a defender, ¿cuánto vale?

Se ha dicho que la dignidad es indestructible y el honor puede perderse; se ha dicho para distinguirlos artificialmente, y, por cuanto hace al honor, por consideraciones ancestrales. La ética del honor y el coraje lo niega. Sostiene que una dignidad violada es una dignidad destruida, y que nadie, salvo nosotros mismos, puede arrebatarnos el honor, que está en nuestros actos. Hay en la historia

un reguero de casos que lo confirman. Miremos por un instante a lo ocurrido en Europa en los últimos cien años; la dignidad recibió un tiro en la nuca en los campos de la muerte del Gulag y el Holocausto. La trayectoria humana es una recua de atrocidades, un grito desgarrador que necesariamente perturba, pero allá tocamos fondo. Nadie en su sano juicio puede negar que no solo hubo muertes, sino la instauración del terrorífico reino de lo indigno. Tal vez el alma inmortal sea invulnerable; la dignidad no lo es. Y si queremos decir todavía que no puede perderse, tendremos que admitir por fuerza que sí puede sepultarse a profundidades insondables.

La dignidad, en definitiva, es la matriz de los derechos universales, pero es el honor el que introduce los deberes que logran que esa matriz siga viva. En rigor, tales derechos no son verdaderos derechos, sino exigencias morales; su realización en el mundo corresponde, dentro y fuera de las instituciones, a los individuos de carne y hueso. Todas las garantías institucionales que quepa poner en marcha quiebran si no hay al frente personas honorables. No hay sistema policial, jurídico y legislativo que asegure lo ético, que es previo a lo político y sostiene ese edificio. Hay muchas situaciones en las que no se puede esperar a los jueces o a las «fuerzas del orden» para que la dignidad prevalezca. Ni el más sofisticado y dotado sistema tribunal del mundo puede asegurar la paz social en una sociedad de individuos inmorales. Por ser un honor en la polis, el honor ético es civil por antonomasia, pero no admite ingenuidades.

HONOR Y COSMÓPOLIS

Los honores ancestrales, y en muchos casos el honor íntegro, son relativos a contextos sociales particulares. Sin embargo, en el honor ético ese contexto es la humanidad entera; su comunidad de referencia es la Cosmópolis.

El cosmopolitismo honorable no tiene nada que ver con el turismo global, la macdonaldización de la cultura, la Alianza de Civilizaciones y otras imposturas. Tiene en cambio mucho que ver con la reivindicación de la autonomía del individuo y con el reconocimiento del prójimo. Los cínicos fueron sus precursores; a Diógenes de Sinope se le atribuye la expresión kosmopolitês, de κόσμος, mundo, y πολίτης, ciudadano. El breve y célebre encuentro entre Diógenes y el primer estadista global, Alejandro Magno («si no fuera Alejandro, quisiera ser Diógenes»), marca el inicio de un proceso de doble vía que sigue avanzando en nuestros días, con luces y sombras: la globalización y la individuación.

Recogerían el testigo de los cínicos quienes más hicieron en la Antigüedad por la dignidad del individuo: los estoicos y los cristianos. Antes de ellos, derechos y deberes dependían decisivamente de la procedencia, la condición libre o esclava y la situación que uno tuviese en el estamento. Los estoicos, de Zenón en adelante y bajo la sombra de Sócrates, concluyeron que esas particularidades eran circunstanciales, negaron la dicotomía entre griegos y bárbaros y postularon que todos los seres humanos comparten un mismo logos (λόγος, la recta razón que gobierna el universo, conectando lo humano y lo divino). El helenismo, la globalización cultural de los últimos tres siglos de la era precristiana, anegó Roma de estoicismo. Cicerón y Séneca y luego Epicteto combatieron contra el pedigrí, aduciendo que el conocimiento está al alcance de todos porque la luz universal de la razón a todos nos ilumina. Si, como apunta Marco Aurelio, el universo es un ser vivo con una sola sustancia y un alma sola, todos nos debemos todo a todos y el cosmos es la ciudad que

compartimos.

Por su parte, Pablo de Tarso hizo del cristianismo un cosmopolitismo al acabar con la distinción entre judíos y gentiles: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas 3, 28). Propuso una oekumene (οἰκουμένη), una comunidad global de vivientes en la religión superpuesta a la oekumene geopolítica (orbis terrarum) que los romanos estaban forjando. Fueron las legiones romanas, y la subsiguiente romanización de los territorios conquistados por la vía civil de las costumbres y el Derecho, las que sembraron el cosmopolitismo estoico y cristiano que germinaría en el mundo, un avance coronado primero con la cristianización del imperio y después con la de los pueblos germánicos que lo demolieron. En términos simplificados, para el hiperracional estoico, todos los demás han de importarnos tan poco como nosotros mismos, y nuestros deberes son un compromiso personal; para el compasivo cristiano, el prójimo ha de importarnos mucho, tanto como nosotros mismos, y nuestra obligación es con Dios. La conciencia que alumbra el honor ético es hija de ambas ideas-fuerza: de la común racionalidad natural que compartimos y del amor que es regla de un Dios único que a todos nos cobija.

En los albores de la modernidad, las primeras expresiones geopolíticas acabadas de este cosmopolitismo están en los humanistas renacentistas; señaladamente en Erasmo y su Querela Pacis y en Juan Luis Vives y su De concordia et discordia in humano genere. No obstante, es Kant quien en Sobre la paz perpetua plantea un ius cosmopoliticum, unas leyes mundiales que serán la base de algunas de las instituciones que hoy por hoy, con mayor o menor fortuna, tratan de ocuparse materialmente de la solidaridad terráquea. Sostiene Kant que para que la paz duradera sea posible en este mundo es preciso que exista una «ciudadanía mundial» establecida exclusivamente en términos morales, sin mediar leyes o coerción política, una auténtica Cosmópolis o ciudad sin Estado.

El quid de la cuestión, en lo que a la moral concierne, es si la humanidad puede ser una comunidad verdadera. MacIntyre ha negado esa posibilidad, limitando el poder de la virtud para promover comportamientos morales a la existencia de

colectividades cercanas, digamos sociológica o antropológicamente admisibles. En este mismo sentido, Joseph de Maistre, crítico contrarrevolucionario, se quejaba de que ese «hombre» que Diógenes de Sinope buscaba con su candil afanosamente era ininteligible, y la Cosmópolis una abstracción estéril. Si estas críticas son de la mayor importancia es porque hoy somos dolorosamente conscientes de cómo esa abstracción nos ha llevado a un cosmopolitismo desafecto e incapaz de solventar nuestros desafíos globales. El cosmopolitismo humanista está en retroceso, y el localismo y el individualismo, en auge, como resultado de una compleja combinación de factores socioeconómicos, geopolíticos y culturales. La tecnología nos une, pero también nos aísla, y la aldea global a la que se refirió Marshall McLuhan cada vez se inclina más al aldeanismo, y por lo tanto al tribalismo. Cosmópolis e individuo están separando sus caminos. La posmodernidad ha volado todos los puentes que iban del sujeto al cosmos, y esa voladura metafísica tiene consecuencias morales. El honor ético reconstruye esos puentes; el cosmopolitismo que incorpora huye de las entelequias, y actúa siempre respecto a un tú concreto.

Al referirse en su obra Bushido al código de honor de los guerreros samuráis, Inazō Nitobe habla de una flor autóctona que requiere para brotar de un suelo y un clima determinados. Es innegable que la cultura y las instituciones moldean los caracteres, y que las prácticas locales tienen un efecto cierto en cuanto imitamos y aprendemos. Pero no es menos cierto que la tecnología ha comprimido la Tierra, y que la capacidad de expansión de los sentimientos y las ideas está borrando las fronteras. En un mundo extraordinariamente conectado por el transporte físico y definitivamente conectado en el ámbito virtual, es difícil defender que las redes sociales «no son verdaderamente sociales», que las relaciones amorosas que cruzan océanos «son solo virtuales» y que la hermandad entre pueblos solo puede ser estética y moral en ningún caso. Tenemos innumerables ejemplos de solidaridad entre personas y comunidades enormemente distanciadas; y si el asesinato de un ciudadano en Minneapolis genera intensas respuestas reales en los más diversos puntos del globo, no se puede afirmar que la oekumene no es una comunidad.

También sabemos que la antroposfera es de hecho una comunidad

de destino; lo que la ciencia desvela sobre el medioambiente tiene inexcusables consecuencias políticas. En El camino de Wigan Pier, George Orwell aporta la metáfora adecuada: el mundo es una especie de balsa que navega por el espacio y contiene suficientes provisiones para todos, de forma que la idea de que todos debemos cooperar y velar por que cada uno haga su parte justa del trabajo y obtenga una parte de esas provisiones es tan obvia que nadie podría negarse a aceptarla a no ser que tuviese «algún motivo corrupto para aferrarse al sistema presente». Desde que Orwell escribiera esto han pasado muchas cosas, y casi todas abundan en su mismo sentido. En su ensayo "The Economics of the Coming Spaceship Earth", Kenneth E. Boulding expuso años después una metáfora similar, según la cual el mundo es una aeronave que nos transporta a todos como pasaje, haciendo de la humanidad una comunidad de comunidades donde se juntan lo universal y lo personal y más cercano. En esta «aeronave» todos somos tripulantes; están con nosotros quienes nos precedieron y las generaciones futuras. Frente al discurso sincrónico y ególatra de la ideología consumista y la cerrazón localista de los populismos, la solidaridad de nuestra era, que tanto puede y tanto sabe, es diacrónica y es global o es moralmente irresponsable. Las consecuencias del cambio climático, las pandemias sin confines posibles y la geoestrategia de los arsenales nucleares dejan bien a las claras cuánto nos jugamos a propósito de esto. Sabemos de nuestra vulnerabilidad como especie, y es deber de todos postergar cuanto podamos la caída de esa noche infinita.

Afirmaba uno de sus principales estudiosos, Hans Speier, que el honor es un complejo multidimensional situado en el espacio y el tiempo. En cuanto hace al honor ético, ese espacio y ese tiempo están forzosamente globalizados. En estas páginas vamos a aclarar que eso es perfectamente compatible con desterrar las abstracciones, que en lo moral terminan siendo infructuosas. Los seres humanos compartimos destino. La alternativa a un solo mundo es una breve algarabía de localismos seguida de una aniquilación segura. Las aumentadas capacidades humanas del siglo XXI llevan aparejadas responsabilidades superiores. Noblesse oblige.

ALGUNOS HOMBRES BUENOS

En el resto de este libro se hablará, en aras de la simplicidad y salvo cuando se especifique otra cosa, de honor a secas. Antes de eso, merece la pena detenerse en una muestra cinematográfica de la transición del honor tribal al ético. Algunos hombres buenos, basada en la obra teatral homónima de Aaron Sorkin, cuenta la historia del juicio por la muerte del Marine Willy Santiago. El cabo Harold Dawson y el soldado Louden Downey, a petición de sus mandos, aplicaron a Santiago un «código rojo», un castigo oficioso por un comportamiento juzgado desleal a su unidad. Irrumpieron de madrugada en su cuarto, lo amordazaron, le propinaron algunos golpes. Pero algo salió mal: a causa de una afección previa y desconocida, la represalia acabó con la vida del soldado, y ahora han de afrontar un consejo de guerra en el que se les acusa de asesinato.

Santiago había tenido problemas para estar a la altura de su unidad, destacada en la base naval de la Bahía de Guantánamo, a causa de algunos problemas físicos. Como resultado de ello, estaba siendo acosado por sus compañeros. Cada vez más solo y angustiado, al presenciar una acción irregular de Dawson (su protector en muchas ocasiones), vio su oportunidad de pedir un traslado comunicando fuera de la base el incidente. Las cartas que escribió fueron interceptadas por sus mandos, el teniente James Kendrik y el coronel mayor Nathan Jessep, que decidieron meterle en vereda. Había que enseñar a Santiago a respetar el Código, a pesar de las reticencias del coronel Matthew Markinson, que sostenía que lo de las cartas se sabría y el acoso subiría de tono, por lo que aconsejaba su traslado.

Se encarga la defensa de Dawson y Downey al teniente Daniel Kaffee, un joven abogado de la Armada especialmente hábil en la negociación de acuerdos. Kaffee tendrá como asistente a la capitana Joanne Galloway, que sospecha que se ha aplicado un «código rojo» y que por lo tanto los acusados son inocentes del cargo de asesinato

que se les imputa. Por supuesto, Jessep ordenó a Kendrik la acción disciplinaria, y este la transmitió a sus ejecutores; una vez constatada la tragedia, y por tratarse de un procedimiento ilegal, aunque tribalmente asumido, dejaron que los soldados cargasen con la culpa. Al visitar Kaffee la unidad y enfrentarse a Kendrik, este le explica, rebosando desprecio: «El soldado Santiago ha muerto, y eso es una tragedia. Pero ha muerto porque no tenía Código, ha muerto porque no tenía honor». Cuando Kaffee pregunta a Dawson por qué había que aleccionar a Santiago, este alude a que se saltó la cadena de mando y mancilló el Código: «Unidad, Cuerpo, Dios, Patria».

Sabiendo que el todopoderoso Jessep controla numerosos resortes en el ejército, y con el fin de finiquitar rápidamente el asunto, Kaffee obtiene sin demasiadas dificultades una ventajosa propuesta de acuerdo: sus defendidos se declararán culpables y serán condenados a dos años, de los que solo cumplirán seis meses. Frente a la perspectiva probable de cumplir cadena perpetua, esa parece una gran noticia. Pero al comunicárselo a Dawson (que ejerce un paternal control sobre Downey), este se niega a aceptarlo. El cabo es, a fin de cuentas, un hombre de honor: su moral atiende a principios y no a consecuencias. «No hicimos nada malo, señor» —le dice a Kaffee— «Hicimos nuestro trabajo, y si trae consecuencias, las aceptaré. Pero no diré que soy culpable». Hay algo que asusta más a Dawson que pasar el resto de su vida en la cárcel: que a él y a Downey los licencien con deshonor. «Nos hicimos Marines porque queríamos vivir la vida bajo un cierto Código y lo encontramos en el Cuerpo. Y ahora nos pide que firmemos un papel que dice que no tenemos honor […] Si el tribunal decide que lo que hicimos está mal, asumiré el castigo que se me imponga, pero no me deshonraré a mí mismo, a mi unidad y al Cuerpo para irme a casa a los seis meses».

A estas alturas de la historia, la tensión entre el pragmatismo de Kaffee y la ética no consecuencialista de Dawson ha alcanzado sus más altas cotas. Dawson está todavía atrapado en una variante de honor moralmente errónea; pero cree en la objetividad del bien y es fiel a unos principios. «¿Cree que hicimos lo correcto?», pregunta a su abogado; «creo que perderéis», le responde este. A lo que Dawson replica: «Es usted un cobarde. No puedo creer que le dejen llevar uniforme». Cuando Kaffee, contrariado, se vuelve antes de

abandonar la sala para exigirle respeto («¿qué pasa con el saludo a un oficial cuando abandona la sala?»), Dawson lo mira desafiante y entierra en los bolsillos sus manos.

El teniente Daniel Kaffee está viviendo su propio proceso; un viaje a las entrañas de su coraje. Es hijo de un difunto abogado célebre por su entrega a las causas sociales, y esa alargada sombra lo persigue a todas partes. Tiene la brillantez y las habilidades, e incluso, sepultados por la soberbia y el éxito, los ideales; le faltan redaños. En una de las discusiones que tiene con la capitana Galloway, en la que Kaffee grita que él sabe de leyes, esta le dice: «No eres nada, un picapleitos, un vendedor de coches usados. Vive con eso». El teniente sabe de reglamentos y negociaciones, pero olvidó la justicia. Cuando pisa por primera vez la sala donde tiene lugar el consejo de guerra, admite que lo eligieron por su historial de acuerdos rápidos, para que la causa no llegase nunca a un tribunal. Decide entonces dar un paso al frente y defender la inocencia de Dawson y Downey, asumiendo graves riesgos profesionales y personales.

Kaffee hace que el honor ancestral se siente en el banquillo. Cuando interroga al teniente Kendrik a propósito de una ocasión en la que Dawson fue amonestado por seguir su propio criterio y pasar comida al soldado Bell, que había sido castigado por un incidente menor, Kendrik le dice: «Tengo dos libros en mi mesilla de noche, teniente: el Código de Conducta de los Marines y la Sagrada Biblia, y no respondo a otra autoridad que a mi superior, el coronel mayor Jessep, y a Dios nuestro señor». Kendrik está reconociendo que el honor ancestral es jerárquico y heterónomo, que no permite enjuiciar personalmente si algo está bien o mal; y sabemos que en aquel suceso el honor ético estaba del lado del acusado, Dawson, que alimentó a un hambriento. «Por seguir el dictado de su propia conciencia, Dawson fue castigado», dice Kaffee, que pregunta a Kendrik: «¿Puede Dawson decidir por sí mismo qué orden puede obedecer?». «No, no puede», responde el teniente.

Cuando Kaffee decide llamar a declarar al comandante en jefe de la unidad destacada en la Bahía de Guantánamo asistimos al clímax de la cinta. Jessep está deseando reconocer que fue él quien ordenó el «código rojo», aunque se cuida de hacerlo, pues sabe que lo

incriminaría en el asesinato. Kaffee lo acorrala, y entonces Jessep estalla y hace esta orgullosa declaración de principios:

Nosotros usamos palabras como Honor, Código, Lealtad, las usamos como columna vertebral de una vida consagrada a defender algo. Tú las usas como gag. Y no tengo ni el tiempo ni las más mínimas ganas de explicarme ante un hombre que se levanta y se acuesta bajo la manta de la libertad que yo le proporciono y después cuestiona el modo en que la proporciono.

Jessep tiene una misión encomendada, en virtud de la cual él se sitúa por encima del bien y del mal y niega a Kaffee su derecho a enjuiciarle; una misión en la que la muerte de Santiago o la reclusión de Dawson y Downey son males necesarios, anécdotas que hay que olvidar a toda prisa. Y si al abogado no le parece bien ese sistema, ya puede él coger un arma y ponerse a la tarea. Con una última presión, Kaffee logra que Jessep confiese que fue quien dio la orden, porque nada de lo que ocurre en su unidad sucede sin su consentimiento, ya que él, por designación jerárquica, es sencillamente la ley.

Encausado Jessep por su confesión, los acusados son absueltos del crimen que se les imputaba, pero son licenciados con deshonor por «conducta impropia de un miembro del Cuerpo de Marines de los Estados Unidos». El soldado Downey, desolado, no entiende qué está pasando; ¿por qué los castigan si no han hecho nada malo? Dawson, que ya ha entendido que es al honor ético al que un verdadero soldado se debe, le responde: «Sí lo hemos hecho. Nuestro deber era luchar por la gente que no podía luchar por sí misma. Nuestro deber era luchar por Willy». Decía el general Douglas MacArthur que un soldado tiene el encargo de proteger al débil y desarmado, sea amigo o enemigo, pues esa es la esencia de su propósito. Kaffee remacha, dándole la vuelta, la idea de Dawson: «El honor no es solo una pegatina en el brazo». Reconciliado finalmente con su abogado, ahora que un solo bien obliga a ambos y un solo principio los cobija, Dawson muestra sus respetos a Kaffee cuando este se dispone a abandonar la sala de juicios: «¡Firmes! Hay

un oficial en la sala».

[1] [Todas las consultas de estos diccionarios se realizaron a mediados de 2021]. «1. Reputation 2. Recognition 3. Privilege 4. Credit 5. Badge-decoration 6. Chastity 7. Purity 8. Integrity».

[2] «Great respect for someone, or the feeling of pride and pleasure resulting when respect is shown to you; a good character, or a reputation for honesty and fair dealing; a public reward to show appreciation for unusual achievement».

[3] «Ensemble de principes moraux qui incitent à ne jamais accomplir une action que fasse perdre l'estime qu'on a de soi ou celle qu'autrui nous porte […] réputation, gloire, témoignage d'estime, privilège».

[4] «1. Ansehen aufgrund offenbaren oder vorausgesetzten (besonders sittlichen) Wertes; Wertschätzung durch andere Menschen 2. Zeichen oder Bezeigung der Wertschätzung 3. Gefühl für die eigene Ehre 4. Jungfräulichkeit eines jungen Mädchens».

II.

UNA MORAL SENTIDA Y DE LA ACCIÓN

LOS USOS DEL CORAZÓN

POR MÁS QUE ESTÉ CIENTÍFICA Y filosóficamente superada, persiste la oposición de razón a emoción como modos de conocimiento y sensibilidad, respectivamente. Seguimos huérfanos de una educación sentimental competente. Contribuyen al desbarajuste la machacona persistencia del entretenimiento sentimentaloide (canciones baratas, concursos infumables, películas ñoñas), al que se han unido los magros y muy rimbombantes hallazgos de la «psicología positiva», la engañifa de la «educación emocional» en las escuelas y una pujante industria terapéutica en torno al fluido e inconsistente mundo de los coaches. Bajo la rúbrica de la mal llamada «inteligencia emocional», estas instancias han confundido más que aclarado lo que Pascal dijo: que el corazón tiene razones que la razón desconoce. Por ser la del honor una ética asentada en los denominados sentimientos morales, conviene dedicar unos párrafos a aclarar algunas cuestiones básicas sobre nuestra vida sentimental.

En tanto órgano rector del organismo, el cerebro tiene el cometido esencial de mantenernos con vida. A tal fin ha desarrollado los más complejos mecanismos para analizar nuestro entorno. Entre sus principales tareas están hacer predicciones sobre el comportamiento ajeno y evaluar la importancia de nuestros empeños. Las emociones son señales que, unidas a las sensaciones, las ideas y a cuanto nuestra memoria atesora, conforman interpretaciones del mundo en función de las cuales decidimos qué haremos. Decidir es una tarea inabordable desde el puro intelecto y la mera percepción de los sentidos. El nuestro es un mundo social, y así pues intencional y sometido a los múltiples dilemas dimanantes del libre albedrío. Como ha explicado Antonio Damasio mediante su «teoría del marcador somático», nuestra toma de decisiones depende de cambios homeostáticos sutiles o evidentes que detectamos por la emoción o los sentidos y constituyen las entradas —en su mayoría inconscientes— para nuestro decisional sistema de ecuaciones.

Damasio sostiene que «presentamos» continuamente opciones o perspectivas a nuestro corazón, y que las emociones que siguen son predicciones sobre sus resultados futuros. Nuestro organismo crea relaciones entre situaciones del entorno y cómo nos sentimos —«casos de emociones»— en función de nuestros objetivos, motivaciones y proyectos. Cuando nuestra conducta logra un encaje adecuado con la situación planteada (cuando, digamos, estamos ante un «caso de éxito»), aquella queda registrada para ser repetida en el futuro. No podemos posicionarnos razonablemente en nuestro medio, plagado de otros sujetos con sus propias intenciones, deseos y objetivos, sin contar con un escáner emocional. Por este y otros motivos llama Damasio a las emociones «la joya de la corona de la regulación automatizada de la vida».

La emoción es un acontecimiento fisiológico; su evaluación es el sentimiento, cuyo alcance cognitivo puede apreciarse en cómo modifica o refuerza nuestras creencias. Robert Zajonc, uno de los psicólogos sociales más importantes del último medio siglo, llamaba a las emociones «cogniciones calientes»; asumimos esa definición cambiando «emoción» por «sentimiento». Si una idea es la cognición de una ocurrencia, un sentimiento es la cognición de una emoción. En La gaya ciencia, Nietzsche cuenta una anécdota del escritor y filósofo francés Fontenelle, una ocasión en la que alguien le puso la mano en el corazón y le dijo: «Lo que usted tiene aquí, amigo mío, también es cerebro». Lo sentido es información, significado y entendimiento, un juicio vivo y un ingrediente imprescindible para la acción.

Las emociones son tan inconscientes como las ocurrencias; ambas «nos ocurren», en el sentido psíquico más profundo de la expresión. Prívese el lector por un instante de estímulos externos y atienda al flujo de su conciencia: descubrirá un sinfín de «pensamientos impensados», tan aparentemente ajenos a su gobierno como las emociones. Cualquiera que haya vivido un «momento eureka», el instante en que emerge a la conciencia la solución a un problema previa e infructuosamente reflexionado durante un largo tiempo, sabrá a qué nos referimos. En cambio, nuestros sentimientos, como nuestros pensamientos en forma de argumentos, hipótesis o teorías, son conscientes. Las emociones «brotan» (aunque no aleatoria, sino causalmente); los sentimientos son una elaboración, más o menos

hábil o acertada. Las emociones son hechos; sin embargo, son posibles, y hasta frecuentes, los sentimientos erróneos.

La idea de que hay sentimientos erróneos chirría tanto en el emotivista ambiente en el que hoy nos movemos («el corazón nunca engaña») que merece ser subrayada con un ejemplo. Sabemos que la confianza es un sentimiento, es decir, un conjunto de emociones inducidas por ciertos indicios e interpretadas de determinada manera. Sabemos también que cuando alguien confía en nosotros segregamos oxitocina, y que esa hormona contribuye a su vez a que confiemos nosotros. Ahora bien: un embaucador conoce los trucos, es decir, sabe generar los indicios para que la oxitocina y las emociones concomitantes se disparen, de modo que, si no estamos alerta, confiaremos en él —sentiremos confianza— equivocadamente.

Lo «inconsciente» del proceso emocional no conlleva, estrictamente hablando, involuntariedad, sino que ocurre «en proceso de fondo» (tal y como la creatividad opera, en buena medida). Si el lector considera discutible esta afirmación, le invito a que piense en cómo desarrollamos nuestros automatismos: decisiones pasadas, aprendizaje acumulado, experiencias, instancias todas que en mayor o menor medida dependen conscientemente de nosotros. Joseph LeDoux afirma en The Emotional Brain que tenemos un escaso control directo sobre nuestras reacciones emocionales; la clave está en el adjetivo «directo». Nuestras respuestas sentimentales se configuran en función de las circunstancias, la biología, la cultura y nuestras voluntades. Por lo demás, que algo no sea totalmente involuntario no significa que se pueda eludir en todos los casos. No puedo evitar sentir miedo en este instante; pero tengo algo que decir en la explicación de por qué he sentido miedo, y sobre todo en cuanto a cómo me conduzca en respuesta a esa emoción.

Lisa Feldman Barrett, investigadora de las emociones y directora del Interdisciplinary Affective Science Laboratory, tiene una tesis interesante: el alfabeto emocional es relativamente simple, y por lo tanto inespecífico, es decir, una misma emoción puede dar lugar a un amplio ramillete de sentimientos distintos; consecuentemente, el vocabulario sentimental es mucho más amplio. Hay una sola emoción de vergüenza —un solo patrón de respuesta fisiológica

llamado «vergüenza», con distintas intensidades—, pero hay muchos sentimientos de vergüenza distintos. No es lo mismo avergonzarse por haber ofendido a alguien que hacerlo por haber sido ridiculizado, y nada tiene que ver la vergüenza que el xenófobo hace sentir al extranjero con la que siente quien ha fallado a un amigo.

Richard Lazarus, que investigó a militares que trataban de superar el miedo y el estrés postraumático, explica que las emociones son evaluaciones globales de la situación vital del sujeto. Las emociones no solo informan, también preparan para la acción; esa es una de las notas de su pujanza. Cuando siento ira, mi corazón se acelera y hay más riego sanguíneo; mi cuerpo se prepara para entrar en combate. Cuando estoy triste, mi cuerpo se ralentiza, me pongo a resguardo; me dispongo a la reflexión. Gracias a nuestra «maquinaria emocional» podemos también conocer las emociones, creencias e intenciones de los otros, y de ahí deducir sus proyectos vitales. Esta información es clave para la interrelación y la convivencia.

Es el sentimiento el que propicia todos los sentidos (vitales). Si solo tuviésemos lógica, «racionalidad» —o mejor: intelecto—, no nos levantaríamos de la cama ni sabríamos adónde ir luego; no tendríamos porqués, tan solo cómos. De modo que al sentir no solo reaccionamos al mundo, sino que lo creamos. Si el honor, como hemos dicho, asigna valor a las personas y los grupos, necesariamente dependerá del sentimiento, que es el que subraya la importancia de nuestros proyectos evaluando en consecuencia el entorno. Lo que cuenta, se siente. El honor incorpora creencias sobre los objetos del mundo y los tasa en función de un ideal del bien, generando comportamientos; y lo hace sintiendo.

No es casual que emociones y motivaciones compartan raíz léxica latina (motus, motio, términos relativos al movimiento); unas y otras nos mueven. Tanto las emociones como las motivaciones tienen intensidad, duración y dirección. La motivación puede sentirse, aunque, curiosamente, a «un motivo» lo llamamos también «una razón». El honor es igualmente una de las más poderosas «motivaciones intrínsecas» que existen; se denominan así a las que nacen en nosotros mismos y no las disponen otros. No hay lance

social alguno que no tenga aspectos emocionales y motivacionales, y, por lo tanto, si quiere ser razonable, no hay ética que pueda desentenderse de ellos.

Hay en la razón una pretensión y una ilusión de dominio. En cambio, la emoción nos vincula a lo que no controlamos plenamente, y de este modo se nos muestra como una derivada de nuestra constitutiva vulnerabilidad. La razón pura puede llegar a establecerse como un caudillo insobornable, y por lo tanto inconmovible y eventualmente destructivo. No existe, en cualquier caso, enemistad natural ni de suyo efecto desplazamiento entre emoción e intelecto; si bien cualquier sobrestimación de uno y otro polo, como ocurre en la psicopatía y en los trastornos impulsivos, conduce a comportamientos indeseables.

¿Adónde apunta todo esto que sabemos sobre cómo funcionan nuestros vastos corazones? A que el comportamiento moral, que tiene que ver con lo que está bien y lo que está mal, y, por lo tanto, con las empresas vitales propias y ajenas, no es posible a espaldas de los sentimientos. Como sabía Pascal y han sancionado las modernas neurociencias, el corazón es nuestra brújula moral. Incluso Kant, quien, como enseguida veremos, apeló a la pura razón en su propuesta sobre lo que es justo, tuvo un momento para reconocerlo: esa propuesta nació y creció a la lumbre de un poderoso sentimiento, y así, en la Crítica de la razón práctica, leemos: «Dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto, a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí».

SENTIMIENTOS MORALES

En el lapso entre las dos guerras más cruentas que el mundo ha visto, W. H. Auden escribía estos versos en memoria de otro poeta, W. B. Yeats:

La vergüenza intelectual

nos mira desde cada rostro humano

y los mares de la piedad

se encierran y se hielan en cada ojo[1].

Las éticas más exitosas de los últimos tiempos, en cuanto a su poderío cultural y su repercusión legal y académica, han sido las intelectualizadas, esto es, aquellas que han querido fundar la moral en la razón de un modo casi exclusivo, sea en su versión trascendental (Kant) o calculista (utilitarismo). No es de extrañar que estas éticas intelectualizadas hayan tenido dificultades para promover el bien en el mundo. Para empezar, han hecho excesivo hincapié en los juicios morales, en detrimento de las costumbres y los comportamientos; además, no han entendido suficientemente lo que va de esos juicios a las acciones, es decir, el papel que desempeñan las motivaciones y las emociones.

Esta preponderancia racional tiene orígenes muy venerables. En tiempos homéricos, todas las emociones eran pasiones: el ser humano padecía lo que los dioses proponían. Sentir era ser poseído, por las Erinias o por Zeus; digamos que había arrebatos, raptos emocionales, y solo en menor medida, sentimientos. Los estoicos combatieron contra este poder caótico de las emociones poniendo el corazón bajo el yugo del intelecto. Platón imaginó en Fedro que

nuestra alma era tripartita, siendo su vértice racional el auriga que debía domeñar con el látigo los otros dos vértices, el corcel de la parte irascible y el de la concupiscible. El impacto de esta partición entre lo razonable y lo sentido aún perdura, a pesar de Pascal y de lo que su coetáneo, Baltasar Gracián, se pregunta en El héroe: «¿Qué importa que el entendimiento se adelante, si el corazón se queda?».

Si la deontología kantiana no ha tenido sobre el mundo todo el impacto que su profundidad y alcance merecían es precisamente por esta desmesura intelectualista, que cabe imputar, uno, a lo que su tiempo ignoraba sobre el cerebro, las emociones y los motivos, y dos, a su gélido puritanismo. Para Kant, solo es moral el comportamiento desprovisto de motivaciones sensibles. Escribe en Fundamentación de la metafísica de las costumbres: «Lo práctico de la capacidad judicativa solo comienza a mostrarse de manera convenientemente provechosa cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todos los móviles sensibles». No obstante, es lo que nos emociona y nos motiva lo que causa nuestras acciones; la razón, como se ha dicho, establece esencialmente el cómo. Una creencia que no es sentida es una creencia inerte, incapaz de engendrar actos. Por más que pueda y me ayude deducirla, he de sentir la «ley moral dentro de mí» para hacer lo correcto.

La visión omnímoda de la razón, que ignora que hay cognición en el sentimiento, es un modo pobre de concebir nuestra vida mental (y, por descontado, nuestra vida afectiva). Para Kant, como para los estoicos o los confucianos, la razón es un asunto de todo o nada, y el hombre sabio y el bueno siempre coinciden. Ni uno ni otros necesitan «fines» para las personas; pero nosotros sabemos de su importancia y que el humano es el ser que necesita motivos para iniciar cada nuevo día. Cuando en el segundo volumen de su Tratado de la naturaleza humana Hume dice que «la razón está, y solo debe estar al servicio de las pasiones», se adelanta al menos dos siglos a los hallazgos psicológicos y filosóficos en cuanto a que son los sentimientos los que determinan que vivir tenga sentido.

Kant afirma en la Fundamentación que «la razón manda por sí misma, e independientemente de todos los fenómenos, lo que debe

suceder»; pero solo puede estar en lo cierto si con «razón» se refiere a «cognición» y por lo tanto al pensamiento y al sentimiento, y no puede estarlo si pretende excluir la incidencia en nuestra vida mental de lo emotivo. John Rawls, en cuya filosofía la influencia de Kant es muy notable, escribe en cambio en su Teoría de la justicia: «Por atractiva que una concepción de la justicia pueda ser en otros sentidos, es gravemente defectuosa si los principios de psicología moral son de tal carácter que no suscitan en los seres humanos el deseo indispensable de actuar de acuerdo con ella». Los deseos, tal y como dice Hume, no pueden ser racionales —todo lo más, incoherentes o razonables—; se sienten. «La razón» —añade— «es perfectamente inerte y no puede prevenir ni producir una acción o afecto», y de hecho «puede resultar racional preferir la destrucción del universo a sufrir un rasguño en la mano». Rawls entiende que su propuesta sobre la justicia se atiene a la índole deseante de nuestros comportamientos, al tiempo que apunta por qué el cálculo utilitarista (sumatorio de placeres menos sumatorio de dolores) no cumple tal requisito: la «ley psicológica» en la que se basa, según la cual nuestra vida sentimental entera puede reducirse a un esquema de motivaciones egoístas, es errónea.

No hay duda de que el honor se siente. Esta verdad sencilla y poderosa, universalmente constatable, constituye de por sí una enmienda a la totalidad de las morales intelectualizadas. De ahí que el bushido sea un código para guerreros transmitido por tradición oral y que, como dice Nitobe, esté «escrito sobre las frescas tablas del corazón». Para un samurái, el intelecto está subordinado a la emoción ética; el universo de los samuráis es moral por entero. Quien, enfrentado a una situación precisa, siente lo correcto, hace lo correcto, sin necesidad de intervención intelectiva. La propia reflexión moral, desvinculada de la acción, es poco más que un juego; valioso para los filósofos, inane para el común de los mortales.

Jonathan Haidt, que ha desarrollado una «teoría del intuicionismo social», habla incluso de un «estupor o un pálpito moral» al que sigue una racionalización más tardía. Primero sentimos lo que hay que hacer; después, si alguien lo pide o nosotros mismos nos lo exigimos, somos tal vez capaces de justificarlo. Con esto no quiere decirse que el intelecto sea irrelevante, ya que nuestras reflexiones

también inciden en nuestras creencias y por lo tanto en nuestros sentimientos en el medio y largo plazo; decimos que por sí solo el intelecto no puede engendrar una vida moral, y que tampoco puede protagonizarla.

Destacar la sentimentalidad de la moral —que no su sentimentalismo— es también una manera de reconocer la profunda interconexión que existe entre corazón e intelecto en cuanto al comportamiento justo. El principio «las personas han de tener las mismas oportunidades» será fuente de actos morales si lo he hecho mío hasta el punto en que, enfrentado a una situación discriminatoria, yo sienta vergüenza e indignado me vea impelido a hacer algo al respecto. Mis experiencias pasadas, todas entreveradas de sentimiento, tendrán un efecto en esa respuesta, y también mis reflexiones y conversaciones, mis interpretaciones de esos hechos y mis teorías sobre la humanidad y el mundo.

Por supuesto, en nuestra vida sentimental también hay afectos e inclinaciones. Cuando Kant sostiene que lo subjetivo es «sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres», cabe leerlo refiriéndose a lo que amamos u odiamos, lo que nos gusta o disgusta. Efectivamente, el emotivismo, la filosofía que sostiene que «robar está mal» no es una proposición que pueda ser verdadera o falsa y es por tanto la expresión de una «preferencia», es una ética sin fundamento. Aunque el honor se sienta, el juicio moral no proviene de los sentimientos como afectos, sino de los principios que emanan de la existencia de un bien objetivo. Actúo porque siento; pero sé por qué lo siento, y ese saber es universalmente accesible, además de sentimentalmente provechoso. No es que el honor consista sencillamente en actuar «porque siento que se hace un mal», sino más bien «cuando siento que se hace un mal», partiendo esta consideración de un juicio imparcial que, como se verá, no es complicado, pero tengo que haberlo interiorizado previamente. El sentimiento no valida el mandamiento moral; le da eficacia. Obrar honorablemente implica estar educado para sentir lo que corresponde, siendo tales sentimientos los resortes que propician la acción.

Sabemos, por experimentos realizados con niños de muy corta edad e incluso con recién nacidos, que no venimos al mundo moralmente

como «lienzos en blanco». Pero a pesar de nuestro repertorio emocional y conductual innato, es absurdo pensar que nuestros sentimientos morales puedan ser solo el resultado de no haber sido «estropeados» por una infancia destructiva o algún fallo genético. Las potencialidades existen y son universales, pero compiten con otras, de forma que para que los sentimientos morales proliferen es necesario un esfuerzo formativo. Sobre la base de un talento heredado más o menos abundante, a sentir se aprende. La educación moral es una educación sentimental, es decir, de las emociones y sus interpretaciones (cogniciones). A este respecto y en Tras la virtud, MacIntyre refiere que las virtudes son disposiciones no solo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no sería, como dijo Kant, actuar contra la inclinación, sino actuar desde una inclinación formada para cultivar las virtudes.

No se trata simplemente de sentir más, tampoco de sentir menos, sino de sentir mejor. No sobra emoción, sino sentimientos desencaminados; faltan corazones educados. Dice López-Aranguren en su Ética (y hoy son legión quienes piensan lo mismo) que «los sentimientos nos son dados, no dependen de nosotros». Ahora bien, podría decirse tal cosa, si acaso, sobre las emociones, y tan solo parcialmente y en el corto plazo, pues incluso estas en muchas ocasiones nos alcanzan según hayan sido nuestras decisiones, compañías y experiencias pasadas. Nuestros sentimientos, por ser cognición y emoción, se inscriben sin duda en el ámbito de nuestras responsabilidades morales; y más aún nuestros comportamientos, los cuales, impulsados por nuestros vientos emocionales, no se relacionan unívocamente con dichos sentimientos. Hay, en definitiva, cuatro «momentos» emocionales, en cuanto hace a nuestra intervención volitiva: uno, todo lo que nos predispone y enfrenta a determinadas emociones; dos, la experiencia misma de la emoción; tres, la elaboración cognitiva que supone el sentimiento; y cuatro, la respuesta conductual. El momento uno, como acaba de decirse, depende parcialmente de nuestras resoluciones. Los momentos dos a cuatro pueden sucederse a gran velocidad; en todo caso, la educación sentimental repercute decisivamente en si la respuesta es buena o mala, impulsiva o madura; no necesariamente «controlada» ni «meditada», sino «educada», y por lo tanto menos propensa a errores. «Controlar» suena un tanto a «refrenar», y

«meditar» a que la razón es el auriga que toma las riendas, y por eso evitamos ambos verbos; estamos hablando de acertar con lo que interpretamos y subsiguientemente decidimos.

Como mencionamos al hablar de la confianza y la oxitocina, es un error muy extendido —muy romántico y posmoderno— considerar que el corazón nunca se equivoca. La ignorancia sentimental existe. Los estudios de la doctora Barrett indican que las personas cuyo sistema conceptual para las emociones es pobre no pueden sentir como aquellas en las que es rico. Existe incluso el analfabetismo sentimental, la alexitimia, que es un déficit cognitivo en el procesamiento y modulación de las emociones. Por razones neurológicas o psicológicas, la persona alexitímica no sabe lo que siente; experimenta emociones que no es capaz de interpretar y por lo tanto convertir en sentimientos adecuados. Por la misma razón, la persona alexitímica no es capaz de expresar lo que verdaderamente siente, y a veces somatiza esas emociones a las que no puede dar cauce; en consecuencia, le cuesta socializar y decidirse.

La segunda gran conexión entre ética, honor y sentimientos se refiere a la relevancia que estos tienen para que las personas determinemos nuestras prioridades y construyamos nuestros sentidos vitales. Lo explica Martha Nussbaum en Paisajes del pensamiento: «En lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar y las emociones como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del sistema de razonamiento ético». Sentir es la manera —compleja, no calculista— que tenemos de responder a la pregunta: ¿qué es lo que de veras importa? A quienes prefieren los robots y los algoritmos a las personas suele decepcionarles enormemente que sea sentimental el método para tamaña empresa, pero lo cierto es que lo humano es varios órdenes de magnitud más complicado que la circuitería digital o la cibernética.

Esta relación sentimental con el mundo que la moral supone es específicamente humana; es una sofisticación necesaria para el más intensamente social de los seres vivos. El resto no alcanzan nuestras

complejidades, y puedo programar un ordenador para que haga trampas al ajedrez, pero no para que se sienta culpable por hacerlo. De la densidad y el carácter de las relaciones que los Homo sapiens establecemos se sigue que para convivir necesitemos ética. Hay un nexo misterioso entre lo que un ser es capaz de sentir y su nivel de conciencia que está detrás de esta especificidad prodigiosa.

La trama sentimental del honor es rica y frondosa. No obstante, hay tres sentimientos morales que resultan capitales. Cada uno de ellos opera en una dirección precisa y necesaria: como sentimiento descendiente, la vergüenza, que es un malestar ante lo inferior; como sentimiento horizontal, la compasión, una especial proximidad ante lo igual; como sentimiento ascendente, la reverencia, la admiración ante lo superior. Tenemos que hablar de estos tres sentimientos, de los que dependen los comportamientos honorables.

VERGÜENZA

Platón cuenta en su diálogo Protágoras que en tiempos inmemoriales los seres humanos, pese a haber desarrollado multitud de artes tecnológicas, se seguían destruyendo entre sí. Zeus decidió entonces enviar a Hermes para que les llevase el pudor y el sentido de la justicia, aidós (αἰδώς) y diké (δίκη), «a fin de hacer posible el orden político y crear un lazo de amistad y unión». Platón creía que el pudor era una condición indispensable para una vida social sana, y que la sabiduría política era un feliz matrimonio entre diké y aidós.

En tanto emoción básica e inespecífica, la vergüenza puede experimentarse en muy distintas situaciones. Hay además vergüenzas erróneas, e incluso patológicas; sea como fuere, la importancia social de la vergüenza no puede exagerarse. En Sartor Resartorus, Thomas Carlyle dice que «la vergüenza es el suelo de todas las virtudes, de las buenas maneras y de la moral recta». Es posible que sea la más universal de todas las emociones; también es una de las más ostensibles. Aristóteles llamó al hombre «el animal de las mejillas rojas», a sabiendas de que somos el único ser vivo que se ruboriza. Es tal la importancia social de mostrar que nos avergonzamos, que esa innovación somática ha prevalecido genéticamente en la especie. El arrebol vergonzoso cumple la función de denotar contrición y poner de manifiesto que se entiende la falta, morigerando la respuesta, el eventual castigo que aplicarán quienes han sido ofendidos. En el dialecto ashanti del idioma twi, hablado por ancestrales tribus de Ghana, cuando alguien hace algo deshonorable se emplea una expresión que quiere decir «su cara se ha caído». Hay una locución idéntica en chino, y nosotros decimos que «se nos cae la cara de la vergüenza» porque agachar la vista es la reacción natural ante lo deshonroso. Como apuntaremos en su momento, hay para las personas de honor una mirada que compromete; ante ella bajamos los ojos cuando algo nos avergüenza.

El paisaje sentimental de la vergüenza honorable tiene tres campos principales: avergonzarse de la mala acción propia, de la mala ajena si impedir esa vileza está en nuestra mano y pudor o vergüenza autoprotectiva ante los ataques que nuestra propia dignidad recibe. Lo de menos, para una persona éticamente honorable, es que uno mismo sea el ofendido; nos repugna que se ataque al bien mismo y por fuerza quedamos concernidos. En De la evasión, Emmanuel Lévinas dice que la vergüenza es la representación que nos formamos de nosotros mismos como seres disminuidos con los que nos duele identificarnos. La intensidad de esta vergüenza «descansa precisamente en nuestra incapacidad para identificarnos con ese ser que se ha vuelto extraño para nosotros mismos y cuyos motivos para actuar hemos dejado de comprender». Es como si intentásemos escondernos de los demás, pero también de nosotros mismos. «Lo que aparece en la vergüenza» —dice Lévinas— «es entonces justamente el hecho de quedarse prendado de uno mismo, la radical imposibilidad de huir de uno mismo para esconderse de uno mismo».

Gomá habla en Dignidad del escándalo de lo indigno como motor de nuestras acciones. El asco ante la indignidad, dice el autor, indica a la humanidad el camino de su progreso moral. Lo apropiado, al contemplar lo indigno, es ciertamente indignarse, pero hay dos formas de hacerlo: desde el sentimiento de superioridad que nos alza en presencia de lo ínfimo y nos incita a su arrogante desprecio, o desde la corresponsabilidad que nos obliga a tomar cartas en el asunto, como el honor establece.

Esta vergüenza no es solo un sentimiento que genera respuestas honorables. También forja honor futuro; más que una reacción, es un bucle. Aristóteles fue el primero que supo ver estos dos «momentos», que deslindó con su fino escalpelo. En Retórica habla de la aischýne (αἰσχύνη), que es el pesar que sigue a la pérdida de reputación por cometer actos deshonrosos o no evitarlos. Homero había empleado el término aîschos para referirse a algo impúdico y repugnante que no debiera verse. En Ética a Nicómaco, Aristóteles habla de aidós, que es un escrúpulo inhibidor que opera antes de que el mal se cometa, el pudoroso temor al desprestigio. Aidoia, derivado de aidós, era la palabra que solían utilizar los griegos para designar los genitales. Para el filólogo W. K. C. Guthrie (Historia de

la filosofía griega) tener aidós es tener «conciencia» (en sentido moral, social), un decoro de sí que nos abre al reconocimiento del otro y a lo que en justicia le debemos. Así pues, quien siente aischýne se arrepiente y se reforma o actúa para evitar un daño, y quien siente aidós se detiene antes de mancillarse. Interesa decir que la Retórica y la Ética se ocupan de cosas distintas: la primera, de la persuasión y por lo tanto de cómo inducir comportamientos; la segunda, de la adecuación de esos comportamientos a lo que es justo. Combinando aischýne y aidós inaugura Aristóteles el hoy fértil campo de la psicología moral.

Kant habla en Fundamentación de la metafísica de las costumbres del «autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno» a quienes obran inadecuadamente. Y en Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime liga la vergüenza al honor con estas palabras:

La Providencia ha puesto en nosotros cierto sentimiento delicado que puede empujarnos a la acción o servir de contrapeso al grosero egoísmo y al vulgar deseo de placeres. Es el sentimiento del honor, y su resultado, la vergüenza. La opinión que de nuestro valer tengan los demás y su juicio sobre nuestros actos, es un móvil de gran importancia, y nos lleva a muchos sacrificios. Lo que gran parte de los hombres no habría hecho por impulsos de espontánea bondad ni por principios, se hace bastante a menudo merced al prestigio aparente de una preocupación muy útil, aunque en sí muy superficial, como si el juicio de los demás determinase nuestro valor y el de nuestros actos.

Para el hiperracionalista Kant, esta virtud impulsada por la vergüenza es menos valiosa que la que incita el respeto a la ley por la ley misma, aunque «con todo, como el sentimiento del honor es delicado, puedo denominar resplandor de la virtud aquello análogo a lo virtuoso que por él es ocasionado». Además, reconoce poco después en ese mismo texto que esta pasión honorable está muy extendida en el corazón de los hombres, aunque en medida diferente, y dice que «presta al conjunto una encantadora belleza,

rayana en lo maravilloso». Culmina Kant estas reflexiones con una advertencia y un guiño a la «utilidad» del honor: «Aunque el deseo de honor es una loca quimera cuando se convierte en regla a la cual se subordinan las demás inclinaciones, como impulso concomitante resulta muy útil».

Aristóteles distingue entre el akratés (ἀκρατής), el incontinente que a pesar de todo experimenta el conflicto interior, y el akolastós (ἀκόλαστος), el licencioso que no siente vergüenza y es por lo tanto incorregible. También advierte que este último es el más peligroso. No es casual la rotundidad del adjetivo «sinvergüenza», con el que designamos a quien es capaz de todas las inmoralidades, porque describe a quien carece de lo más elemental para una vida ética.

La culpa, la vergüenza y su derivado, el pecado, son sentimientos estrictamente necesarios para alcanzar la mayoría de edad moral. El pecado no es más que la constatación de un orden perturbado, junto a la conciencia de tener un papel en esa perturbación. La persona honorable asume el deber de restaurar ese orden siempre que esté en su mano. Hoy son muchos quienes creen que el pecado es un asunto exclusivamente religioso, y por lo tanto un tema cerrado; se equivocan. En su segunda acepción, el DRAE lo define como «cosa que se aparta de lo recto y justo, o que falta a lo que es debido», lo cual remite de inmediato a la primera acepción del honor que recoge el mismo diccionario. Además de quien viola un tabú o infringe un mandato divino, peca quien atenta contra la dignidad propia o ajena, sea creyente, agnóstico o ateo.

En Teoría de la justicia, Rawls, exento de toda sospecha de necesitar precepto religioso alguno en el que sustentar su ética, se refiere al pecado sin nombrarlo. Dice que actuar injustamente es fracasar en la expresión de «nuestra naturaleza» en tanto seres racionales, libres e iguales. Semejantes acciones, dice, atentan contra nuestro autorrespeto y nuestra autoestima, siendo la vergüenza la experiencia de esa derrota. Pecar no es otra cosa que actuar «como si perteneciésemos a un orden inferior, como si fuésemos una criatura cuyos primeros principios son decididos por contingencias naturales». Matiza en la misma obra Rawls que el enojo, la indignación, la culpa y el remordimiento toman a menudo formas

perversas y destructivas. Es innegable que hay una vergüenza tóxica, una impugnación punitiva del yo que puede tener consecuencias dramáticas. Cuando la vergüenza social es excesiva, puede llevar al individuo al incumplimiento de los deberes consigo mismo, incluso a acabar con su vida. Hay emociones que tornan injustas y demoledoras. Pero lo mismo cabe decir de prácticamente todas las emociones, y no habrá persona en sus cabales, ni profesional de la psicología o la psiquiatría que se precie, que proponga que hay una sola emoción que constituya un error evolutivo del que convenga, sin más, desembarazarse. Cabe, por supuesto, avergonzarse, compadecerse y venerar equivocadamente, pero no existen las emociones equivocadas de suyo. Tampoco la vergüenza moral conlleva ineludiblemente una respuesta positiva y reparatoria: puede dar pie a explosiones desproporcionadas. No obstante, en la vergüenza honorable, es su combinación con la compasión y la reverencia la que conforma un todo armónico y virtuoso; y es lo que nos debemos a nosotros mismos lo que nos protege de los efectos autolesivos e inaceptables de una vergüenza descaminada.

El pudor es la tercera acepción de la vergüenza honorable. La posmodernidad lo ha dejado tocado y casi hundido; a fuerza de combatir contra el recato opresivo hemos terminado por convalidar todas las impudicias como liberadoras. Sin embargo, el recato no es siempre una expresión forzada de obediencia. En Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza, Max Scheler afirma que es función del pudor corporal proteger al individuo vivo y, por así decirlo, envolverlo; y añade que la vergüenza es en general un sentimiento protector del individuo (y así el gesto, natural y espontáneo, de cubrirse los genitales, no se debe mayormente a un resabio timorato, sino a que se trata de una zona muy vulnerable). La desvergüenza es negación de la intimidad; el pudor, en cambio, individualiza, de ahí que los colectivismos suelan ser impúdicos. El pudor libre no es ridículo excesivo ni mojigatería, sino una forma de orgullo, un abrigo escogido para poner a salvo lo valioso y propio y una forma elemental de respetarse a sí mismo.

Se ha recurrido en el pasado a la diferencia entre vergüenza y culpa como criterio para distinguir las sociedades orientales y colectivistas de las individualistas y occidentales. Por lo que a

nuestra ética respecta, la culpa no es más que una vergüenza sin testigos. Si la vergüenza es el mensaje de los demás de que no puedes vivir con ellos y la culpa la conclusión personal de que no serás capaz de vivir contigo mismo, no es posible para un ser que se sabe social e individual divorciar ambas cosas. En el honor no hay vergüenza sin culpa, porque hay dos frenos a la posibilidad de hacer lo malo o incluso verlo y no darse por aludido: el deber y el coraje.

La vergüenza, por lo tanto, es la conciencia de que hay algo que se valora menos de lo debido. Dice Bernard Williams, que le dedicó un libro a la materia, que tiene por fin crear una «comunidad de sentimiento». Dado que todo proyecto de convivencia se funda sobre la creencia en un bien común, es un sentimiento estrictamente necesario para la ciudadanía. Quien no tiene vergüenza y por lo tanto honor es un idiotés (ἰδιώτης), alguien que se niega a contribuir a la polis, una señora o un señor a quien no le importa nadie. Tanto la vergüenza moral como la culpa implican que nos interesamos por los demás, y ambas expresan que aceptamos ciertos principios sobre el bien y la justicia. El akolastós, el sinvergüenza, es asocial, un peligro público; su manifestación extrema es el sociópata.

La vergüenza, como el honor, no es solo una potencia ética, sino también un elemento de construcción personal insoslayable. En el bushido, antes de que apareciese la palabra «honor» propiamente dicha, los samuráis empleaban otras como na (nombre), men-moku (semblante) o ren-chi-sin (vergüenza). Avergonzarse es un modo emocionalmente muy poderoso de descubrir lo que aspira a ser uno. Puesto que somos ese filamento incandescente entre los hilos conductores de lo que hoy podemos y aquello de lo que somos capaces, la vergüenza nos constituye. Además, en nuestra identidad tienen un papel esencial el autorrespeto y la autoestima, que dependen, como veremos después, de lo que opinemos de nuestra valía y de lo que estemos dispuestos a hacer por defendernos de las agresiones ajenas.

COMPASIÓN

Dice Irene Vallejo en un bello artículo sobre la “Épica del cuidado”: «Nunca olvides que los primeros pasos de nuestra civilización fueron los de un hombre a punto de derrumbarse, con un anciano a las espaldas y un niño de la mano». La estampa de Eneas abandonando Troya fue inmortalizada por Bernini, que imaginó al viejo Anquises llevándose consigo los penates —los dioses domésticos— y al niño, Ascanio, guareciendo el fuego sagrado del hogar. La virtud que embarga al protagonista de la Eneida es la pietas; Virgilio lo concibió como el máximo representante de esta cualidad que remite al cumplimiento de los deberes con la familia y los dioses.

Mucho antes de que se descubrieran las «neuronas espejo», Hume sostuvo que la base de la simpatía es nuestra percepción de cómo los demás se nos asemejan. Advertirnos iguales nos une a otras personas en el sentimiento y el pensamiento; los llamados «estados empáticos» son tanto emotivos como cognitivos. Existe una gradación entre dichos estados, de tal modo que los más elementales, como la imitación y el contagio emocional, son accesibles incluso a muchos vertebrados, mientras que el más avanzado de ellos, el compasivo, es el que caracteriza a la persona de honor.

Fue Edward Titchener en 1909 quien, al traducir el término alemán Einfühlung, introdujo «empatía» al lenguaje anglosajón, un término que se extendería después por el mundo. La empatía es la capacidad de entender lo que otro siente y, en algunos casos, la de sentirlo a su vez a modo de réplica. El psicópata carece de ella (o, cuanto menos, su depredador deseo sobrepuja ese entendimiento); no así un torturador convencional, que entiende lo que le pasa a su víctima, pero prosigue. No tiene por qué deparar un afecto negativo; de hecho, puede hacernos sentir bien, si la empatía es sádica o masoquista. En la simpatía, en cambio, ya hay una preocupación, un quedar concernido. Sympatheia (συμπάθεια) es

«sentir con», «lo mismo que otra persona». Coincide la valencia o sentido de lo que sentimos y lo que observamos que el otro siente: nos duele su dolor o nos alegra su alegría. Cuando simpatizo, siento por el otro, no siento en mí a causa del otro ni meramente lo comprendo.

La pietas es un sentimiento y un pensamiento reparador y por lo tanto solo opera en lo negativo. Llamamos compasión a aquella variante de la simpatía que, por su intensidad y en virtud del carácter de quien la siente, motiva a la acción. No entendemos la compasión sin que algo ocurra, de mayor o menor alcance, respecto al sufrimiento presenciado. Es inconcebible un torturador compasivo; compadecerse implica hacer algo o dejar de hacerlo.

La empatía es condición necesaria pero no suficiente para el comportamiento moral; la compasión lo es para el honorable. La compasión supera con creces a la empatía, porque no es la mera capacidad de reconstruir la experiencia mental del otro, sino que exige conductas. Como explica Leslie Jamison en un artículo en la Boston Review ("Forum: Against Empathy"):

[La empatía] también puede ofrecer la peligrosa sensación de haber terminado: de que algo se ha hecho porque se ha sentido algo. Es tentador pensar que sentir el dolor de alguien es necesariamente virtuoso por sí mismo. El peligro de la empatía no está solo en que nos haga sentir mal, sino en que también puede hacer que nos sintamos bien, lo que a su vez puede llevarnos a pensar en la empatía como un fin en sí mismo en vez de una parte de un proceso, un catalizador.

Es decir, la empatía puede ser recreativa y autista. Desgraciadamente, está creciendo una empatía-espectáculo a la sombra de las interacciones a distancia y las redes sociales. Veo a alguien que pasa un mal trago, me siento mal, clico en «me gusta», añado un #hashtag, comparto y me siento bien, he hecho justicia. Este ciclo de la telempatía se agota en lo individual y no es honorable, sino que amoraliza, al crear una bondad impostada y

autosatisfecha que es perfectamente compatible con llevar una vida deshonrosa.

De la empatía a la simpatía hay desprendimiento, salida de sí; de la simpatía a la compasión, hay coraje. En Los dos problemas fundamentales de la ética, Schopenhauer dice que la compasión ilimitada hacia todos los seres vivos es la garantía más firme y fiel de moralidad de las acciones, y que está más allá de cualquier casuística. El honor, como se explicará en su momento, es moral sin casuística, y por eso su ética considera que con la empatía no basta. Honrar es compadecerse; es Antonio cubriendo a Bassanio frente a Shylock en El mercader de Venecia, es jugarse una libra de la carne de uno. «Quien está lleno de este sentimiento seguramente ya no ofenderá a nadie» —concluye Schopenhauer— «a nadie la causará sufrimiento, sino que todas sus acciones llevarán inevitablemente el sello de la justicia y la misericordia».

La compasión, como todo sentimiento, no es solo emoción, sino también cognición. Martha Nussbaum ha estudiado a fondo en Paisajes del pensamiento esos elementos cognitivos, encontrando que hay tres de ellos que son esenciales. El primero es la gravedad del sufrimiento ajeno, su magnitud. La sociedad de la información ha supuesto un gran paso a este respecto, logrando que cada vez sean más quienes conozcan lo que otros padecen; pero también propende a la saturación, por la que el dolor ajeno puede quedar psicológica y socialmente trivializado. El segundo es la medida en la que quien sufre no merece su sufrimiento. Aquí importan sobremanera las creencias, y por eso el honor incorpora las suyas y es capaz de acrecentar la compasión que sentimos. El tercero tiene que ver con lo posible que nos parezca que nosotros podamos pasar por lo mismo; con la igualdad en la vulnerabilidad. Aquí dependemos, de un lado, del cosmopolitismo verdadero, de un humanismo efectivo; cuanto más humanos nos sintamos, y menos ruandeses, ilerdenses o bávaros, tanto más nos compadeceremos. Tenemos que conseguir que quien sufre se integre en el propio «círculo de inclusión eudaimónico», en la expresión de Nussbaum, una circunferencia que engloba a las personas que son importantes para nuestro proyecto de vida. De otra parte, nos iguala a los demás padecer como ellos, tanto ejerciendo nuestra imaginación moral como pasando por situaciones reales. En la obra de Sófocles,

Neoptólemo es ajeno a lo que sufre Filoctetes hasta que a él mismo lo hacen gemir de dolor, tras lo cual, declara: «Una profunda compasión por este hombre se ha apoderado de mí».

Nussbaum menciona como obstáculos principales a la compasión la percepción de una inferioridad en el otro, la envidia y el asco. Las grandes deshonras de nuestro pasado están ligadas a estos sentimientos minusvalorantes: la animalización del judío, la envidia revolucionaria hacia los burgueses (justificada o no), el asco ante los homosexuales o la aporofobia. Mirando hacia delante, constituyen una nueva amenaza las fantasías transhumanistas que postulan vidas infinitas e indoloras, esto es, inhumanas, quimeras que sin duda crearían, de materializarse, una élite transhumana a la que asquearían los prosaicos mortales. La compasión, como el respeto, por ser netamente horizontal es una cualidad íntegra, ética y extraña a honores ancestrales como el honorífico y el privilegiado.

Año 2002: la palestina Arin Ahmed, veinte años, estudiante de comunicaciones y programación en la universidad de Belén, ha sido captada por un grupo terrorista. Su vida no ha sido fácil: su padre murió siendo ella una niña, su madre la abandonó más tarde. Odia a los judíos israelíes, que mataron a su novio cuando preparaba una acción terrorista. Ha decidido Arin que será una shahida, una mártir. Se ciñe al cuerpo los explosivos, escribe una carta de despedida para su familia y se dirige a Rishon LeZion, al sur de Tel Aviv, donde tendrá lugar la acción suicida. Está en la plaza en la que se dispone a atentar cuando repara en los jóvenes judíos, charlando, practicando skate, compartiendo bocados y bebidas. Permanece diez minutos observando y entiende de pronto que son jóvenes, antes que judíos, sus iguales, y que a pesar de lo que le suceda —el rechazo de los suyos, luego la cárcel— no va a matar a nadie.

REVERENCIA

La persona de honor no solo se desazona ante lo inferior y se conmueve ante lo igual: también experimenta la elevación. La común expresión «es un honor» nos remite precisamente a la reverencia. Digo que hacer algo es un honor cuando percibo que la tarea me eleva; cambia mi rostro y hasta mi disposición corporal mientras sinceramente lo afirmo. Y las muestras de honor ajeno «tiran de mí hacia arriba», fundiendo «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» en un todo que me gobierna.

Hay una acepción de aidós distinta de la que hemos visto. Walter Otto le dedicó algunas páginas de su obra Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega, refiriéndose al «pudor» en estos términos alternativos:

Pero no es el pudor por algo de lo cual deberíamos sentir vergüenza sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto […] lo venerado y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro. La aidós está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables (aidioí); pero también con el forastero, que necesita protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde la consideración honrosa.

También Nietzsche encontró que el aidós es una emoción conectada con el temor de ofender a los dioses y las leyes eternas, el instinto de veneración convertido en hábito en el hombre noble, una suerte de disgusto ante la idea de ofender lo que es venerable. Lo esencial de este sentimiento es el reconocimiento de una excelencia que se nos impone y nos arrodilla precisamente desde lo opuesto a la sumisión y la violencia.

El agradecimiento y la reverencia son disposiciones sentimentales, es decir, cognitivas y emocionales. Surgen de lo que Pierre Hadot llamó en No te olvides de vivir «la mirada desde lo alto», la representación imaginativa de lo sublime, el vuelo que emprende el espíritu para contemplar lo absolutamente valioso. En el honor ético son dos las fuentes de ese sentimiento excelso: la conciencia de la dignidad del otro, que nos induce al respeto, y el heroísmo y otras manifestaciones intensas del honor ajeno, que nos llevan a admirar a los héroes, tratar de emularlos y superarnos hasta alcanzar la mejor de nuestras versiones. Los griegos reconocían dos fuerzas tras la reverencia: eros (ερως), o la propensión a lo bello, y alethéia (ἀλήθεια), o la propensión a la verdad.

En Crítica de la razón práctica, Kant explica que, nos guste o no, el respeto es un tributo que no podemos negarnos a entregar al mérito; podemos incluso negarnos a expresarlo, pero no a sentirlo interiormente. En la Fundamentación, concreta que es la representación de un valor que doblega nuestro amor propio. Para poder reverenciar hay que estar dispuesto, libremente, a inclinarse. Las personas que, por defender su magullada autoestima, elaboran imágenes magníficas de sí mismas, se niegan este respeto, y así pues el honor. Al miserable no lo conmueven ni la dignidad ajena ni los mejores ejemplos; jamás mira hacia arriba. Porque le humilla toda diferencia, agacha la vista, medra y conspira. No compite con los mejores; elige, si acaso, ser su némesis. En el documental Bowling for Columbine, Michael Moore entrevista a un chico al que la policía había interrogado a raíz del monstruoso tiroteo en el instituto de Colorado y a causa de su afición por los explosivos caseros (había fabricado un bidón de veinte litros de napalm), un chico que se enteró, con gran fastidio, que solamente era el número dos en el ranking policial de los estudiantes más problemáticos. Una parte importante del crimen que existe es fruto de una baja autoestima que aborta las vías ascendentes y busca las que descienden como forma de distinguirse.

Desechados los privilegios y los elitismos, seguimos teniendo muy poderosas razones, ahora éticas, para la reverencia. La primera, como se ha dicho, es nuestra común humanidad, y parte de la creencia en que con el otro se comparte aventura en el cosmos. Ese otro, se insistirá en ello, no es una entelequia, sino un tú concreto;

podemos no conocerlo, tampoco hay que amarlo, pero saber que existe exige en nosotros determinada respuesta. Para ello tenemos que evitar quedar atrapados por lo que nos distingue, para poder sacralizar lo que nos une.

En segundo lugar, las grandes personas son un referente, y venerarlas es asumir el deber de estar a su altura cuando a nosotros nos toque hacer nuestra parte. Este sentimiento ascendente ha hecho malas migas con la vulgaridad que caracteriza al ideal democrático, a pesar de no existir incompatibilidad alguna, como sabrá todo aquel que haya visto el Monumento a Lincoln en Washington. Las personas honorables han sido educadas con el ejemplo y conocen la sensación de que el pecho se caliente y se dilate, a la que acompaña el ferviente deseo de convertirse en una mejor persona. Es difícil que la biografía de una heroína o un héroe no nos los muestre en su edad más temprana expuestos a algún patrón de bondad y valor extraordinarios. A la inversa, enseñar a no admirar, bajo la excusa que sea, es la mejor forma de contribuir a que menudeen los mezquinos y los cobardes. Como se verá en el próximo capítulo, la admiración es uno de los caminos que hay hacia la valentía.

PATROCLO, HÉCTOR, AQUILES Y PRÍAMO

Tenemos un primer caso literario de esta encrucijada de sentimientos honorables en el final de la Ilíada, en el que Homero, tras una vorágine sangrienta, nos habla de lo que se respeta y se protege.

Aquiles vela a su difunto y amado Patroclo después de que Zeus lo conmine, para cumplir el aidós, a recuperar el cadáver que dejó Héctor. La cuestión, para quien pierde a un ser querido, de tener un cuerpo que enterrar no atañe solamente al duelo psicológico, sino también al aidós, el oprobio que supone estar muerto sin que los restos permanezcan en un lugar en el que puedan honrarse. Tras completar ese empeño, Aquiles, roto de dolor y embriagado de ira, se dirige al encuentro de Héctor. Este sabe que si se enfrenta al Pélida le espera la muerte; pero entre la rendición y la gloria escoge esta última. Le ruega que al menos devuelva su cuerpo exánime a los suyos cuando concluya el desafío, y él mismo se compromete a hacer otro tanto si es quien vence. Pero Aquiles no atiende a razones —«los perros y las aves de rapiña destrozarán tu cuerpo»—, clava su lanza en el estrecho hueco junto al cuello no cubierto por la armadura y da muerte al príncipe troyano.

Cada mañana arrastraba Aquiles el cadáver de Héctor tres veces alrededor del túmulo de Patroclo. «Pero Apolo, compadecido por Héctor aun después de su muerte, alejaba de su cuerpo todo lo que pudiera descomponerlo y lo cubría con su égida de oro, a fin de que no lo hiciese pedazos de tanto arrastrarlo». La integridad de un cadáver, una vez más, importa, porque no es carne y huesos y sangre muerta, sino la dignidad de un alguien. El comportamiento de Aquiles escandaliza a los dioses; dice Apolo: «Así ha perdido Aquiles la misericordia, y ni aun la vergüenza conserva».

Aconsejado por la diosa Iris, Príamo hace ofrendas para que le devuelvan el cuerpo sin vida de Héctor. Pero no hay respuesta en el campamento de los aqueos, así es que el viejo rey decide ir hasta

ellos para hacer su petición en persona. Su esposa, Hécuba, le ruega que no lo haga, pues teme con razón por la vida de su esposo. Príamo le responde: «Que me mate Aquiles si me queda tiempo para abrazar el cadáver de mi hijo y agotar mis lágrimas». Cuando Príamo llega hasta la tienda de Aquiles, lo detienen sus hombres. Sale el Pélida al encuentro del anciano, que le dice: «Respeta [aideio] a los dioses y apiádate de mí recordando a tu padre». Le pide que piense en cómo a él, acabada la guerra, lo recibirá su padre jubiloso, porque aparecerá vivo y lleno de gloria, en tanto que Príamo no volverá a ver a su hijo; le pide, en definitiva, que se compadezca, y lo hace poniéndose de rodillas.

Aquiles, cuya rabia no se ha extinguido, experimenta la reverencia: un viejo rey desarmado se ha inclinado ante él en un acto de honor. Lo levanta del suelo, lo acoge en su tienda, lo alimenta, conversan: no es diké, la justicia, sino aidós, lo que los ha unido. Príamo el rey y Aquiles el héroe semidivino descienden y se igualan, cobijados a un tiempo por la fresca sombra del respeto, que aplaca la pena que los abrasa. Aquiles llora por Patroclo, Príamo por Héctor. «Es menester que sea de bronce tu magnánimo corazón», le dice Aquiles, conmovido. Manda entonces acicalar el cadáver, y él mismo lo sube al carro del anciano, que le pide descansar esa noche en el campamento aqueo y doce días de tregua para velar a su hijo. Aquiles se lo concede todo; y tras ello el fiero guerrero «estrechó por el puño la diestra del anciano para que no sintiera en su alma temor alguno».

LAS CREENCIAS ESENCIALES SOBRE UNO MISMO

En el acto III de la «comedia famosa» de Lope de Vega Los comendadores de Córdoba, se dice:

Honra es aquella que consiste en otro.

Ningún hombre es honrado por sí mismo,

que del otro recibe la honra un hombre…

Ser virtuoso un hombre y tener méritos

no es ser honrado… De donde es cierto,

que la honra está en otro y no en él mismo.

Por más que el honor ético no sea honra en tanto buen nombre, los demás siguen teniendo un papel indiscutible en cómo me evalúo y qué clase de conclusiones sentimentales saco sobre lo que soy y cómo me comporto. El honor, en términos sentimentales, implica también una serie de creencias sobre uno mismo. Dichas creencias, conscientes o no y expresadas con más vigor o con menos, tienen hechuras sociales, y por supuesto se sienten, es decir, producen eventos emocionales. Puesto que mis comportamientos dependen enormemente de lo que creo y siento respecto a mí mismo, nos hace falta entender los procesos psicológicos y sociales que fijan o modifican estas creencias fundamentales.

La primera de estas creencias es la autoestima, que es la evaluación de uno mismo. Cada vez que decido cuánto me estimo —el proceso es dinámico y continuo—, analizo cómo me veo y me califico. Cierta autoestima es un requisito para la vida psíquica sana. Es la

valoración que más nos importa y tiene innumerables efectos en el modo en que nos conducimos. En sus Recuerdos de la Revolución de 1848, Alexis de Tocqueville escribe:

No hay hombre para quien la aprobación sea más saludable, ni que tenga más necesidad que yo de contar con la estimación y la confianza públicas para elevarse hasta las acciones de que es capaz. Esta extremada desconfianza en mis fuerzas, esta necesidad que yo siento constantemente de encontrar, de algún modo, las pruebas de mí mismo en el pensamiento de los otros, ¿nacen de una verdadera modestia? Yo creo más bien que proceden de un gran orgullo que se agita y se inquieta como el espíritu mismo.

Cuando es excesiva, la autoestima pierde su rostro para convertirse en pretenciosidad y egolatría. Hay un tope moral para la autoestima, ante todo, como se dijo, cuando esta es defensiva, una reacción compensatoria a la falta de estima ajena, en especial cuando esa carencia proviene de quienes supuestamente más deberían querernos.

Tener autoestima no es «quererse». «Amarse» es una expresión muy desafortunada, porque amar es salir de uno e ir al encuentro de otro ser, un acto transitivo. En el amor hay necesariamente un tú; y cuando ese tú es un yo, estamos ante una excentricidad o una patología, en función de la intensidad que tenga ese imposible movimiento del alma. Si esto nos parece una obviedad, pensemos que nuestro siglo ha inventado la sologamia, que significa lo que parece: la aberrante pretensión de casarse con uno mismo. Ya hay quienes la plantean como una alternativa al matrimonio de siempre, o, simplemente, como otra forma de compromiso. Lo cierto es que solo es posible comprometerse con alguien que no sea uno mismo, y que resulta perturbador y paródico un acto que pretende materializarse tras pronunciar estas palabras: «Sí, me quiero».

Para poder estimarme, he de creer en mi propia madurez, responsabilidad e independencia. También habré de conocerme, pues no puede evaluarse lo que se ignora; quien no emprende ese

camino hacia el interior debe confiar, como un ciego sin bastón, en extraños que le crucen la calle. Lo que siento, quiero, necesito o deseo forma parte de ese diagnóstico, junto a mis culpas, y saber si son o no merecidas y en caso de serlo qué estoy haciendo al respecto. Hay una relación entre integridad y autoestima, velada por la avalancha de mensajes publicitarios que aseguran que la autoestima es solo aceptarse y mimarse. Además, la integridad entre nuestros pensamientos, sentimientos y conductas es un componente central de nuestra salud psicológica, del bienestar del espíritu. El estrés, los peligros y la adversidad son fuerzas disociativas; ahí es donde revela toda su fuerza el honor ético, es decir, íntegro, como constructor del carácter.

Justo al revés de quien está ocupado en «quererse», la persona de alta autoestima apenas pierde el tiempo en pensar lo maravillosa que es. Puede volcarse gozosamente en una tarea, sumergirse en el estudio o participar de una conversación enjundiosa; sin perder los atributos de una individualidad plena, puede zafarse de las trampas que la vanidad despliega a su paso. Lo hace «saliendo ahí afuera» y asumiendo un papel en el mundo. Y es que esta es la paradoja de la autoestima: que, puesto que somos animales sociales, ni esa estima nos la podemos dar a nosotros mismos. Este papel que los demás tienen no amenaza la propia independencia, tampoco nuestra valentía; sencillamente nos pone en relación con el prójimo. Además, quien se estima no escatima a los demás su aprecio, y contribuye así a que lo bueno destaque y atraiga, produciendo imitadores.

El papel de la autoestima respecto al honor es doble, y se revela cuando su falta es grave. De un lado, esta severa carencia nos desmoraliza, drenando cuantiosos recursos psíquicos que necesitamos para que nuestros comportamientos sean morales. De otra parte, genera una vergüenza lesiva (desprecio del yo) que puede, o bien concurrir con la vergüenza honorable y hundir al sujeto, o bien generar una reacción contraria que justifique conductas deshonorables con las que salvar la cara.

Para calibrar los efectos morales de la baja autoestima tenemos que entender que una de nuestras principales fuentes de acción es el deseo de sentirnos a gusto con cómo nos vemos, con lo que

llamamos autoimagen. Como ha expuesto Claude Steele en su «teoría de la autoafirmación», disponemos de una especie de sistema homeostático encargado de preservar dicha autoimagen, un sistema que entra en acción cuando algún suceso la amenaza. Digamos que nos consideramos personas justas y protectoras del débil; y a la vuelta de un recado nos topamos en un callejón con una persona que está siendo agredida. Percibimos los riesgos que comporta actuar, que es lo que se compadecería con esa autoimagen. ¿Qué haremos? Los caminos que se abren son dos: acción o autojustificación; hacer lo que hay que hacer, refrendando cómo nos concebimos, o excusarnos —«seguro que la policía vendrá enseguida, empeoraré las cosas, tampoco sé qué ha pasado antes»—. Los trabajos de Steele y otros psicólogos han demostrado la flexibilidad del sistema de autoevaluación y la importancia de que haya coherencia entre esas dos imágenes. También han puesto de manifiesto que, a mayor autoestima, más capaces somos de admitir estas disonancias, dejando así que la duda nos enseñe, bloqueando la racionalización y abriendo espacios para una mejora personal genuina a medio y largo plazo.

Autoimagen y teoría de la autoafirmación vienen a explicar que existe una causalidad continua entre lo que sentimos, creemos, experimentamos y decidimos. Cuando estudia el poder que la situación tiene en nuestros comportamientos mediante el célebre experimento de la cárcel de Stanford, Philip Zimbardo concluye que la maldad es una pendiente muy resbaladiza: una justificación lleva a otra hasta que finalmente comulgamos con ruedas de molino. Pero lo mismo puede decirse de la bondad, porque la teoría de la autoafirmación funciona en ambos sentidos. El coraje, como Zimbardo descubrió en sus investigaciones, funciona como inhibidor de las excusas, vigía de la moralidad propia y garantía de que el deber se cumple.

Las personas con baja autoestima son más capaces de convivir con lo intolerable. Ya conviven, a fin de cuentas, con malas y hasta insoportables imágenes de sí mismas, y son en consecuencia menos valientes y tienden a exigirse menos. Y lo que es peor: en busca de una consistencia con esa mala autoimagen, suelen situarse por debajo de sus posibilidades (como el chico que fabricaba napalm). El efecto es extrapolable a la sociedad entera: una comunidad en la

que abunda la baja autoestima, una comunidad cínica y autoparódica en la que la desconfianza reina, es proclive al deshonor. La autoestima nos proporciona una creencia sobre nuestra valía desde la que podemos desarrollar una firme convicción de que defender el bien merece la pena. En cambio, sin autoestima, desde el des-ánimo que nos eviscera el alma, es más probable que renunciemos a llevar ese ideal a cabo.

Ya decía Pascal que la decepción con uno mismo está en el origen de muchas inmoralidades. También José Ortega y Gasset asimiló al inmoral y al desmoralizado. En "Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva'", Ortega dice que el vocablo «moral» le irrita «porque en su uso y abuso tradicionales se entiende no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo», cuando él prefiere entenderlo por lo que cree que significa, no contrapuesto a «inmoral», sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado. «Entonces se advierte que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia», de modo que «un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida». El hombre desmoralizado es cobarde, es inmoral, es deshonroso. La raíz de la palabra virtud, vir, significa fuerza, y, como explica López-Aranguren en su Ética, «las virtudes arraigadas en el alma constituyen una "fuerza" de esta para el bien».

En segundo lugar, el autorrespeto. En la que hace la número cincuenta de las reglas de su Oráculo manual y arte de la prudencia, Gracián nos dice:

Nunca perderse el respeto a sí mismo. Ni se roce consigo a solas. Sea su misma entereza norma propia de su rectitud, y deba más a la severidad de su dictamen que a todos los preceptos extrínsecos. Deje de hacer lo indecente más por el temor de su cordura que por el rigor de la autoridad ajena.

El autorrespeto es la atención debida a la dignidad propia, es decir, la consideración de uno mismo como sujeto libre, responsable y capaz de defenderse. Es el «lugar» en el que yo entro, como beneficiario, en mi propio esquema ético; el contenido del autorrespeto es lo que me debo. Si la autoestima es la estimación de mi valía, el autorrespeto es su afirmación y su defensa activa en cuanto a lo que no depende de evaluación alguna.

La vida es honorable cuando se respeta. El término proviene del latín respicere, que significa «mirar atrás», y está relacionado con una disposición luminosa: «tener miramientos». El respeto, además de sentirse, puede verse en el rostro que me mira desde el espejo. También está en el nombre. El honor se opone a que se cometan ignominias, es decir, literalmente, a que se nos sustraiga el nombre. Por eso a priori anonimato y respeto se excluyen mutuamente. Perder el autorrespeto es asomarse al abismo de no ser; hay un buen número de suicidios detrás de autorrespetos dramáticamente quebrados.

Cuando de respetarme se trata, las formas importan, porque la dignidad las exige. En su Teoría de los sentimientos morales, Adam Smith expone un par de casos. En cuanto a las condenas a los criminales, señala que no es lo mismo que el juez condene al patíbulo que a la argolla, pues esta última conlleva una deshonra. Y en el caso de un príncipe que apaleó a un general ante sus tropas, dice que con tal procedimiento «lo desacreditó de forma irrecuperable», y que hubiese sido una sanción mucho más leve matarlo de un tiro. «Según el código del honor» —concluye— «ser castigado con un palo es una ignominia, mientras que con una espada no lo es, por razones obvias».

Hay un vínculo muy estrecho entre vergüenza (pudor) y autorrespeto. Quien se respeta a sí mismo no permite que lo humillen, ni está dispuesto a humillarse para obtener favores. Se concibe como una persona moral dueña de una dignidad innegociable. Quiere solo los reconocimientos que merece y se le otorgan libremente. Respetarse implica igualmente tener un proyecto de rectitud, tener principios. Y sin tener por qué ser feliz ni que el hecho de no serlo sea culpa de nadie, también es saber que uno merece intentarlo.

Las amenazas al autorrespeto no son exclusivamente externas. Cabe perderse el respeto, tratarse desconsideradamente e incumplir los deberes para con uno mismo. Se puede renunciar a la libertad, puede uno irresponsabilizarse, desistir de protegerse, hacerse indigno. El propio comportamiento inmoral genera una vergüenza que atenta contra el autorrespeto, un daño que, entendido y afrontado, señala el camino de nuestra mejora.

Vivimos en la sociedad que ha encumbrado la autoestima, porque ha exorbitado los afectos; en la sociedad del quererse. Los programas de televisión, los espectáculos de los influencers y las mal llamadas revistas del corazón son algunas de sus manifestaciones. En cuanto a nuestra experiencia del amor, nace en la familia, y hoy consideramos, con buen criterio, que es dañino condicionar el amor familiar a la conducta. Sin embargo, si solo el amor cuenta y este corta todos sus vínculos con el merecimiento, nace la tentación de no aspirar a excelencia alguna. El respeto, en cambio, hay que ganárselo. Lo más virtuoso del amor incondicional (el estar más allá de todos los juicios) es también la fuente de sus mayores peligros, cuando la exigencia es nula. Se da lo mismo en las amistades, que cuando son livianas o las contraen personas inmaduras o lindan con los intereses espurios generan autoestima sin autorrespeto, mientras que las amistades excelentes producen ambas cosas y son inconfundiblemente morales.

No hay en principio oposición, sino mutuo reforzamiento, entre autoestima y autorrespeto, siempre y cuando supongan un empeño conjunto. Sin embargo, el desproporcionado énfasis que nuestro tiempo hace en la felicidad y la autoestima está desequilibrando la balanza. Resulta además que parte de esa estima de sí se está buscando mediante el desprestigio de la vergüenza, la responsabilidad y la culpa y mediante el encumbramiento de la autosuficiencia, bajo la excusa de la «liberación». Jean-Baptiste Clamence, el protagonista de La caída, de Albert Camus, es un buen ejemplo de ello. En la novela, Clamence explica a su interlocutor su modo de afrontar la vida, en la que hubo un evento revelador: cierta ocasión en la que en mitad de la noche oyó a una mujer ahogarse y pedir socorro y no hizo nada para salvarla.

A mí me gusta la vida, esa es mi verdadera felicidad. Me gusta tanto que no tengo ninguna imaginación para todo lo que no sea ella. Semejante avidez tiene algo de plebeyo, ¿no es cierto? La aristocracia no puede imaginarse sin algo de distancia respecto a uno mismo y a la propia vida. Si es necesario morir se muere, antes romperse que doblegarse. Yo, en cambio, me doblego, porque sigo queriéndome. Por ejemplo, después de todo lo que le he contado, ¿qué cree usted que me ocurrió? ¿Sentí repugnancia de mí mismo? Vamos, hombre, eran sobre todo los demás los que me repugnaban. Yo conocía mis fallos y los lamentaba, por supuesto. Sin embargo, continuaba olvidándolos con una obstinación bastante meritoria. Por el contrario, en mi corazón tenía lugar sin tregua el juicio contra los demás [...] La cuestión es no quedar afectado y, sobre todo, ¡oh, sí!, sobre todo la cuestión es evitar ser juzgado. No digo evitar el castigo. Porque el castigo sin juicio resulta soportable. Además, hay un término que garantiza la inocencia: el infortunio. No, se trata por el contrario de atajar los juicios, de evitar ser siempre juzgado, y que nunca se pronuncie sentencia.

Dice Confucio en Analectas que el hombre vulgar necesita embellecer sus errores. Este es otro aspecto, mucho más oscuro, de «quererse», «perdonarse» y «aceptarse a uno mismo»: que fácilmente resultan en disculparse. La cultura plebeya de la felicidad ante todo, la que descarta todos los juicios, abjura de todos los ideales y cancela todas las responsabilidades, propicia el comportamiento inmoral y cobarde.

La autoestima es intensamente social; el autorrespeto descansa más en el individuo, y es indisociable de una vida íntegra. Walt Kowalski, el agrio protagonista de Gran Torino, de Clint Eastwood, conoce muy bien esta diferencia. Está mortalmente enfermo, ha perdido a su mujer, aún carga con horribles recuerdos de su experiencia bélica y malvive contrariado en un mundo y con una familia cuyos valores le espantan. Es algo así como lo opuesto a Clamence; no es feliz y no puede serlo. El joven padre Janovich, a instancias de su difunta esposa, pretende que confiese las espeluznantes cosas que le ordenaron hacer durante la guerra, para que su conciencia descanse. Kowalski le corrige: lo que realmente

atormenta a un hombre es aquello que hizo sin que nadie se lo ordenase.

A pesar de su incalculable amargura, Kowalski vive de pie, es una persona honorable. Su joven vecino, Thao Vang Lor, intenta robar su Ford Gran Torino para ganarse el aprecio de la banda que lo acosa y lo humilla. Tras algunas peripecias, Kowalski termina tomándolo a su cargo. Supera su acendrada xenofobia —una fachada con la que poder alejar a otros seres humanos, estar a solas y regodearse en sus decepciones— y trata a Thao y su hermana Sue con humanidad y después con cariño. Kowalski sabe que Thao necesita respetarse. Observa cómo se relaciona con las chicas, y sabe de su baja autoestima; pero es más importante que se respete. Perdido entre generaciones y culturas, desubicado y solo, ha de aprender a defenderse, y para eso tendrá que hacerse digno, libre y responsable. Kowalski no se limita a quererlo, ni le entrega de inicio un respeto que todavía no merece; deja que compense su falta ayudándole con algunas tareas, le introduce en un oficio y le ayuda a encontrar un trabajo, es decir, le da oportunidades para que conquiste ese respeto.

Kowalski no se limita a despertar a Thao: también compromete a su comunidad, atrapada en una forma ancestral de honor. Para librar a Thao del acoso, Kowalski ataca a la banda a modo de aviso; esta responde tiroteando la casa de Thao y Sue y violando a esta última. La comunidad Hmong, entre los que hay varios que han visto lo sucedido, se niega a denunciar los hechos, imponiéndose la ley del silencio. Sabiendo el peligro y las consecuencias que Thao, ciego en su sed de venganza, tendría que sobrellevar, Kowalski planea su sacrificio final: hará que la banda lo mate asegurándose de que haya testigos, que en esta ocasión el honor tribal ceda ante el ético y que los Hmong denuncien y Thao y su familia puedan vivir en paz, como efectivamente sucede.

El honor, en cuanto al respeto y la estima, incorpora un peculiar sentimiento placentero que denominamos pundonor. Pariente de la gloria y del orgullo a veces insano y hasta ridículo de los hidalgos, el pundonor es el opuesto positivo de la vergüenza. Frente al orgullo-arrogancia y el amor propio excesivo, el pundonor es satisfacción por lo logrado y determinación futura a superarse.

Procedente del point d'honneur caballeresco, es también la elevación sentida por los deberes cumplidos, y una especie de patrimonio sentimental devengado cada vez que se está a la altura de las circunstancias. Este sentimiento que acompaña a la acción correcta contrapesa la austeridad del deber y la entrega. Michael Mascolo y Kurt Fischer[2] se refieren al «orgullo moral» como una emoción generada al evaluar que se es responsable de un resultado socialmente valorado o una persona socialmente valorada. Para poder ser positivo, esta clase de orgullo ha de vivirse con naturalidad, debe huir de la ostentación. Para poder ser ético, implica además que se renuncia a toda superioridad de rango. Es un plus de energía y una barrera contra la desmoralización; cuando las fuerzas flaquean, el pundonor nos salva.

DEL SENTIMIENTO AL CARÁCTER Y DE AHÍ A LOS COMPORTAMIENTOS

Los sentimientos que posibilitan el honor propician a su vez la forja de un carácter honorable, propio de quien mira a los ojos, arrostra adversidades y no se humilla ante nadie. Las creencias sobre uno mismo, plasmadas en la autoestima y el autorrespeto y sentidas como pundonor, apuntalan el carácter. La firmeza en las creencias se traslada subsiguientemente a las conductas. La persona honorable es recia, íntegra. Cuando el honor era ancestral, el carácter era una horma que replicaba al grupo, un patrón impersonal e intercambiable; al hacerse ético, esta estructura heroica se hizo espíritu.

Que el honor tenga su sitial en el carácter no quiere decir que sea algo exclusivamente interno. El honor no es un cúmulo de «valores», sino de acciones, porque no consiste en tener una disposición ante la justicia, sino en hacerla. De ahí que las personas honorables desprecien las palabras que no están respaldadas por los actos. Hay muchas formas de apartarse del camino recto; pero al inicio de casi todas está la incoherencia. En su Ética, López-Aranguren se une a Scheler para sostener que la ética del deber conduce de por sí a la ética de los valores, y de ahí a la de las virtudes. Ese esquema es una recreación académica. En puridad, los valores no existen, es decir, no son más que una manera de conceptualizar lo que tienen en común determinados actos. No hay una estación de paso ni un filtro de valores previo a nuestras acciones, como parece deducirse de la extraña y contemporánea pretensión de «educar en valores», cuando lo único que tiene sentido es educar en comportamientos.

No «tenemos» valores, sino que somos lo que hacemos. Además, tratar de averiguar los valores de alguien es darse de bruces con la autoimagen, la distorsión en las percepciones y las carencias en el autoconocimiento, las convenciones sociales y otros obstáculos psicológicos que nos escamotean la verdad moral acerca de nuestras

conductas. Los valores subsisten perfectamente en el terreno de las meras intenciones. Pretender que los «grandes valores» que uno «tiene» prueben la propia valía es una argucia ética específicamente posmoderna. Vale más hablar de ideales, puesto que en cuanto a ellos no hay duda de que son aspiracionales y no algo que uno pueda atribuirse como un triunfo moral en sí mismo. Cada vez que uno se topa con quien hace gala de superioridad moral, se encuentra con un baúl rebosante de excelsos valores que su supuesto poseedor abre una y otra vez para deslumbrar a propios y extraños.

Hay una prueba vulgar de que los valores, de por sí, no son nada: lo que está ocurriendo en las fraternidades de muchas universidades norteamericanas. Tomemos por ejemplo los valores de Sigma Alfa Épsilon (SAE), de la Northwestern University, que «se esfuerza para dar a los hombres jóvenes el liderazgo, los conocimientos, el servicio y las experiencias sociales que necesitan para sobresalir y para formar a sus miembros como caballeros, para que puedan establecer un ejemplo en la sociedad actual»; o Beta Theta Pi, una de las más antiguas de Norteamérica, con más de cien sucursales en Estados Unidos y Canadá, que pretende «desarrollar hombres de principios para una vida ejemplar». Pues bien: las estadísticas[3] dicen que los hombres que pertenecen a las fraternidades universitarias norteamericanas (todas las cuales tienen declaraciones de valores tan magníficas sobre el papel como las que hemos visto) muestran índices de abuso del alcohol y violaciones en los campus por encima de la media. Los valores sí pueden ser una pegatina en el brazo, como decía el teniente Kaffee, un honor como el que despreció Falstaff, quien en Enrique IV lanza esa andanada cuyo eco aún se escucha:

El honor, ¿puede unir una pierna? No. ¿O un brazo? No. ¿O quitar el dolor de una herida? No. Entonces el honor, ¿no sabe cirugía? No. ¿Qué es el honor? Una palabra. ¿Qué hay en la palabra honor? ¿Qué es ese honor? Aire. ¡Bonita cuenta! ¿Quién lo tiene? El que murió el otro día. ¿Lo siente? No. ¿Lo oye? No. ¿Es que es imperceptible? Para los muertos, sí. Pero, ¿no vive con los vivos? No. ¿Por qué? Porque no lo permite la calumnia. Entonces, yo con

él no quiero nada. El honor es un blasón funerario, y aquí se acaba mi catecismo.

Nos hemos referido en diversas ocasiones al bushido, el código de honor de los samuráis. El término se construye a partir de tres monosílabos: bu (militar), shi (caballero) y do (camino, senda). Es do lo que aleja al código de ser una filosofía abstracta y la convierte en práctica viva; es un camino que no basta con pensar, sino que ha de andarse. Hay una expresión anglosajona que dice de la autenticidad y la integridad y apunta a lo mismo: walk the talk. Es por ello que el bushido apenas cuenta con algunas obras escritas, personales y enigmáticas, que nos digan en qué consiste. Es la creación orgánica de muchos, no la libresca doctrina de un gran maestro.

Cuando en El espíritu de las leyes Montesquieu trata de dilucidar qué es lo característico del honor, dice que es que se dé en el mundo real y no en las aulas. Al exponer las que a su juicio son sus tres reglas esenciales, todas atañen a los comportamientos: «Debemos exhibir cierta nobleza en nuestras virtudes, cierta franqueza en nuestra ética y una cierta cortesía en nuestra conducta». Añade Montesquieu que nos está permitido fijar un precio a nuestra fortuna, pero que nos está absolutamente prohibido fijar uno a nuestra vida; que asumir puestos de responsabilidad entraña no hacer ni permitir nada que denigre ese rango; y que «estas cosas que el honor prohíbe están más rigurosamente prohibidas cuando las leyes no concurren en esa prohibición, y las que ordena las exige con mayor intensidad cuando resulta que la ley no las ordena».

El modo en que las conductas honorables operan es también característico: como un resorte. Puesto que se aparta de las intelectualizaciones y debido a la fuerza de los sentimientos que lo impulsan, el honor es una matriz de respuestas automáticas. El honor no duda, porque se atiene a unos principios que no negocia y apenas sopesa. Es una moral interiorizada y garantizada por el valor. Para poder vencer grandes obstáculos y asumir vastas empresas, debemos reducir el coste psicológico de decidirnos. Sabemos que contamos con una memoria de trabajo —la encargada

de las labores ejecutivas— que está sometida a las limitaciones de la carga cognitiva: reflexionar y deliberar consume abundantes recursos. La vía cerebral para solventar estas limitaciones es automatizar ciertas decisiones, que pasan a ser gestionadas simplificadamente por el inconsciente, en base a un modelo de estímulo-respuesta. Pensemos en la situación en que alguien, delante de nosotros, esté siendo mortificado, o en un soborno que se nos ofrece y que hemos de tomar o dejar ipso facto. Un extenso análisis de la situación (circunstancias, factores culturales, peligros implicados, consecuencias legales) nos aleja del honor, y por lo tanto de la acción justa. Solo hace lo que hay que hacer quien de inmediato pone manos a la obra; en tesituras agudas, hay que abaratar el coste mental de la rectitud para que esta se imponga. Claro que no todas las decisiones morales se ventilan en un marco temporal tan estrecho; pero es distintivo del honor que bastantes deliberaciones se abrevien. ¿Y qué es un hábito virtuoso, sino una buena conducta repetida en la que se reduce la intervención consciente?

La reflexión, el estudio y el diálogo contribuyen a construir creencias, y, subsiguientemente, sentimientos morales. Pero son nuestros automatismos los que sustentan nuestras excelencias éticas. Al abordar la virtud y en cuanto a esto, MacIntyre se equivoca. Cuando afirma que el agente moral debe saber lo que está haciendo cuando juzga o actúa virtuosamente, no cabe contradecirle. Pero sí cuando añade que el soldado puede hacer lo que el valor le exigiría solamente porque está bien entrenado o porque tiene más miedo a sus propios oficiales que al enemigo, y sobre todo cuando concluye que «el agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional». ¿Qué hace pensar a MacIntyre que un soldado carece de un juicio previo sobre lo que hace? Hay soldados y soldados; y podemos, desde luego, con el miedo y como a los perros, condicionar a una persona para que mate. Pero es descabellado pensar que ningún soldado ha razonado primero lo que después cumple sin recurrir al neocórtex. Al entrar en combate, el mecanismo psicológico que opera en el soldado de honor y el que no es más que un asesino uniformado es el mismo: ambos actúan sin mediar una reflexión consciente. Como explica el sociólogo Morris Janowitz (The Professional Soldier: A Social and Political Portrait), «la efectividad del honor militar opera precisamente

porque no depende de una justificación moral elaborada». Despreciar la valentía de un buen soldado aduciendo que falta «la base de un juicio verdadero y racional» es una baladronada de académico, y denota que se desconoce tanto lo que ocurre en un campo de batalla como aspectos esenciales sobre el funcionamiento del cerebro.

El 20 de julio de 2012, James Eagan Holmes irrumpió armado hasta los dientes en un cine de Aurora, Colorado. Lanzó granadas de gas lacrimógeno y disparó indiscriminadamente a los presentes. Sin pensarlo un segundo, cuatro hombres se echaron sobre los cuerpos de las mujeres que los acompañaban. Jonathan Blunk cubrió el cuerpo de Jansen Young con el suyo, y lo mismo hicieron Matt McQuinn con Samantha Yowler, Alex Teves con Amanda Lindgren y John Larimer con Crystal Lake. Por su parte, Gordon Cowden se interpuso entre las balas y sus dos hijas adolescentes. Los cinco murieron acribillados; ellas se salvaron. Fue un acto reflejo, un acto de honor.

Para su cumplimiento adecuado, el deber exige comportamientos automáticos, que en el ámbito civil y en situaciones no agudas llamamos costumbres. La honestidad está urdida a base de hábitos y otros automatismos. El honor mismo consiste en hacer de la defensa del bien un instinto. Es la neurobiología de la automaticidad, y no la falta de juicio, la que explica que nos baste un grito y una imagen fugaz para lanzarnos a un mar embravecido a salvar a un niño que se ahoga. Los imperativos morales, cuando han de aplicarse, no se razonan, y quedan desactivados si optamos por calcular costes y beneficios. Y que Dios ayude a quien pueda desentenderse de ese grito.

[1] Intellectual disgrace | Stares from every human face, | And the seas of pity lie | Locked and frozen in each eye.

[2] “Developmental Transformations in Appraisals for Pride, Shame, and Guilt”

[3] Véase, a modo de ejemplo, “2019 AAU Campus Climate Survey on Sexual Assault and Misconduct”, que prepara la universidad de

III.

CORAJE

LA VALENTÍA ES EL PUENTE ENTRE los sentimientos y las creencias y la acción honorable. El valor es el instrumento que el honor requiere para que el bien no se ahogue en intenciones y pueda materializarse.

Debemos la definición más incisiva y tal vez intraducible de lo que es el coraje a Ernest Hemingway: «Courage is grace under pressure». Valiente, dice el DRAE, es aquella persona «capaz de acometer una empresa arriesgada a pesar del peligro y el posible temor que suscita». Siendo la vida una aventura difícil y grave, y dado que el honor es, como acabamos de decir, comportamientos, el valor es la segunda naturaleza de aquel, pues consiste en mantener la compostura y hacer lo apropiado cuando la presión arrecia. El coraje es tensión resuelta a la acción. La alusión que Hemingway hace a la gracia tiene dos interpretaciones, ambas necesarias: la eficacia y la disposición, que se alimentan entre sí.

En Hagakure se mencionan tres valores del bushi: inteligencia, benevolencia y valentía. Esta última, dice el samurái Yamamoto Tsunetomo, «no es otra cosa que aguantar el dolor apretando los dientes». Soportar lo que crees que no puedes soportar: eso es «soportar», verdaderamente. Se nos opone un poder contra el que en principio nos faltan recursos (¿por qué, si no, habríamos de ser valientes?), y en ese quicio, como diría Ortega, yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo.

El valor es un alarido que viene de las entrañas. Lo cuenta C.S. Lewis en un pasaje de Las crónicas de Narnia:

Aslan alzó su melenuda cabeza, abrió la boca, y emitió una única y prolongada nota: muy fuerte, pero llena de poder. El corazón de Polly dio un brinco al oírla. Estaba segura de que se trataba de una

llamada, y de que cualquiera que oyera aquella llamada querría obedecerla y (lo que es más) sería capaz de obedecerla, sin importar cuántos mundos y épocas los separaran.

Ese toque de corneta que rasga el silencio acaba con todas las neutralidades; tras escucharlo solo cabe empequeñecerse o engrandecerse. Cada una de esas encrucijadas nos moldea, porque arroja una conclusión de largo recorrido sobre nosotros mismos (autoestima, autorrespeto). Decía Pierre de Lamartine que el coraje es la elocuencia del carácter. En la persona honorable, el coraje no es puntual, sino que existe incorporado a su modo de ser. El valor, en definitiva, no es algo que se tiene, sino que valiente es algo que se es.

No se puede ser auténticamente valiente, ni honrado, ni nada que importe, si uno solo lo es ocasionalmente. Nuestras cualidades más esenciales, o bien nos caracterizan, o son un endomingado traje para las ocasiones de gala. En tal caso, no valen de mucho; da igual a quién se engañe, puesto que no cabe engañarse. Esa es la diferencia entre una virtud y una habilidad, profesional o del tipo que sea. Hoy se habla con insistencia de las soft skills, una expresión anglófona que remite a habilidades interpersonales susceptibles de ser entrenadas. Su utilidad está fuera de duda, y muchas pueden, además, ser semillas de virtudes. Pero para llegar a serlo han de hacerse permanentes, profundas; han de encarnarse. El valor de Héctor es el mismo cuando se despide de Andrómaca y cuando se enfrenta a Aquiles, porque Héctor es valiente.

TEMER O NO TEMER

No es valiente quien no tiene miedo, sino quien es capaz de domeñarlo. Demuestra coraje quien hace algo a pesar del temor. El miedo es una emoción; la cobardía, en cambio, es un comportamiento.

Aristóteles, que le dedica importantes páginas en Ética a Nicómaco, dice que la valentía no es ceguera ante el miedo. Habla de sufrir y de atenerse a la razón mientras se es valiente, y de afrontar no el mayor de los peligros, sino el más noble. En cuanto al honor incumbe, no hay coraje que valga si el objetivo no es el bien. Los que no temen son locos o insensibles. Juan sin Miedo, el improbable protagonista del cuento de los hermanos Grimm, no era valeroso, sino un tarado, un enfermo. «El que se excede en atreverse en las cosas temibles es temerario, pero parece que también es un fanfarrón y un simulador de valentía», dice Aristóteles. Al otro lado, el cobarde «se excede en afligirse»; es «un hombre desesperanzado», esto es, desanimado —desalmado—, desmoralizado.

Aristóteles sitúa al valiente entre la plena confianza y el miedo pleno; allá donde la duda no paraliza y se resuelve. Es valiente quien se enfrenta, no quien esquiva: «Blandura es eludir las situaciones duras, y aquel que lo hace aguanta no porque sea bueno, sino por huir de lo malo». Aristóteles no explica dónde reside la esperanza del valiente que al cobarde le falta. Se refiere a la animosidad (encarnada por Diomedes y Aquiles), que vendría a ser el «motor ciego» que alumbra el coraje, sin coincidir con este, pues falta un elemento de razón. No obstante, y a diferencia de Platón, Aristóteles no es un intelectualista, y en otras partes de su obra subraya que es el hábito el que determina el carácter. Es algo así como el primer conductista; no cree en la virtud desplegada como un silogismo, sino en hacerse valiente haciendo cosas valientes.

El valiente es vulnerable, aunque pueda ser fuerte; el coraje va de la

mano del dolor. «Serán dolorosas la muerte y las heridas» —continúa Aristóteles— «para quien es valiente y las recibe voluntariamente, pero las soporta porque es ello bueno o porque es malo el no soportarlas». Añade el filósofo que cuanto más aprecie uno la vida, cuanto más feliz sea, tanto más se afligirá por la posibilidad de morir, y será por tanto más valiente quien prefiera lo bello que hay en su acción al mero hecho de preservarse. Sin percepción de la vulnerabilidad no hay valentía, sino inconsciencia. Mostrar debilidad, que es lo propio del cobarde, no es mostrar vulnerabilidad, que es lo propio del valiente. «Tiene valor» —escribe Nietzsche en Así habló Zaratustra— «quien conoce el temor, pero lo domina, quien ve el abismo, pero con ojos de águila; quien con garras de águila se aferra al abismo: ese tiene valor».

Tener coraje es echar pie a tierra: la amígdala —el sistema límbico— dice «huye», la defensa del bien dice «aguanta». El miedo se enfrenta. Richard Lazarus ha propuesto una teoría del coping, un término que se refiere a los esfuerzos que hacemos consciente e inconscientemente para resolver problemas y reducir el estrés al enfrentarnos a una situación prevalente. Junto a Susan Folkman, Lazarus ha estudiado qué pensamientos y emociones influyen en nuestro comportamiento en tales situaciones en función de nuestro carácter, concibiendo el coping como la adaptación constante de esos pensamientos y emociones para gestionar con nuestra conducta las demandas externas e internas arduas. Enfrentados al miedo, a lo que a priori nos sobrepasa, realizamos según estos autores tres evaluaciones. La primera es una toma de conciencia de ese estrés, una tasación del peligro. En la segunda valoramos si disponemos del vigor necesario para enfrentar la amenaza, para lo cual hay dos estrategias básicas: una cognitiva, racionalizar el miedo, buscar perspectivas más benignas; y otra emocional, usar como un trampolín las emociones negativas que experimentamos para lograr un sentimiento activador con el que reunir fuerzas para solucionar el problema. La tercera de nuestras evaluaciones reúne las dos anteriores y depara una acción.

No hay una relación inversa entre honor y estrés, en el sentido en que el primero elimine al segundo. Lo que hacemos es tragar saliva —conciencia de lo que uno se juega, de que puede ser lastimado o destruido— y evaluar positivamente nuestro vigor —es decir,

nuestra virtud— para emprender la acción debida. De hecho, la persona honorable, con sus automatismos, suele incrementar ese estrés (el riesgo para su integridad, la probabilidad del dolor) con tal de reducir otros sentimientos que la hieren, especialmente la vergüenza. Ahí reside la grandeza del coraje, que actúa «contra gradiente instintivo», nada menos que contra la todopoderosa ley de la autoconservación. Como dice Vladimir Jankélévitch en su Traité des vertus, «yendo contracorriente de los instintos y reflejos perniciosos que nos pierden queriendo salvarnos, el coraje nos proporciona una sobrenaturaleza, una naturaleza contranatural, corrige nuestra teleología natural, impidiendo que la bestia perezosa recule».

Al negarse a sucumbir al miedo, el valiente se sitúa por encima de lo esperado. Si, como Hobbes y muchos otros creen, somos esencialmente egoístas y la vida es variaciones sobre el tema «sálvese quien pueda», el coraje es una sorpresa, una extravagancia evolutiva, y lo mismo puede decirse de la moral en las situaciones más espinosas. La naturaleza no hace prisioneros, no le interesan los débiles, los desvalidos, los Willy Santiago de este mundo; para el honor lo son todo. En cualquier caso, y como se expondrá en el capítulo siguiente, esa visión del ser humano como esencialmente egoísta carece de soporte científico, y estamos aquí, entre otras cosas, porque la carrera de relevos genética ha premiado a los desprendidos.

El coraje honorable echa mano del deber como recurso capital para que la evaluación secundaria a la que se refieren Lazarus y Folkman (¿puedo con este peligro?) dé lugar a un comportamiento valeroso. El deber, una vez asumido, es un principio que tiene un poder extraordinario. Como explica Nitobe en Bushido, en el momento en que el deber se torna oneroso, entra en juego la recta razón para impedir que lo rehuyamos. El deber es ese pie que se clava en la arena y nos sostiene para que no caigamos. En El león, la bruja y el armario, hay un lobo gigantesco que se aproxima a Susan, la hermana de Peter. C. S. Lewis describe la escena: «Peter no se consideraba valiente; en realidad, en aquella situación sintió como si estuviera a punto de marearse. Pero no podía permitir que eso afectase a lo que debía hacer». No se busca «la felicidad» con ese gesto; hay firmeza, esto es, una gestión excelente del estrés.

Hay una conexión entre el coraje y la capacidad de soportar frustraciones, que también nos estresan. La valentía es en el fondo una renuncia a la inmediatez en favor de lo grande. El valiente acepta inconvenientes inmediatos (que pueden ser muy severos) a cambio de un premio tardío, ya sea el pundonor, el autorrespeto o un posterior examen frente al espejo resuelto sin tener que avergonzarse. La serenidad y el dominio de la atención contribuyen a gestionar dichas frustraciones y a saber demorar las recompensas. Puesto que vivimos en un mundo sobrestimulado en el que está desapareciendo el silencio del corazón y el intelecto, el monto de valentía existente se está reduciendo.

En Los miserables, Victor Hugo escribe:

Escribir el poema de la conciencia humana, aunque sea a propósito del hombre más insignificante, sería unir, fundir todas las epopeyas en una sola grandiosa y completa. La conciencia es el caos de las quimeras, de las ambiciones, de las tentativas; el horno de los delirios, el antro de las ideas vergonzosas, el pandemónium de los sofismas, el campo de batalla de las pasiones. Si a ciertas horas penetrásemos a través de la faz lívida de un ser humano que reflexiona; si mirásemos detrás de aquella faz, en aquella alma, en aquella oscuridad, descubriríamos bajo el silencio exterior combates de gigantes como en Homero, peleas de dragones y de hidras, y nubes de fantasmas como en Milton, espirales visionarias como en Dante. No hay nada más sombrío que este infinito que lleva el hombre dentro de sí, y al cual refiere con desesperación su voluntad y las acciones de su vida.

Afirmaba H. G. Lord, hace más de cien años, en The Psychology of Courage, que el coraje ocurre cuando la emoción del miedo, más básica, es sobrepasada por un sentimiento más noble. En nuestro interior se libran diariamente mil combates como este: emociones, deseos e intereses que pugnan por imponerse. Somos ese fragoroso campo de batalla; el yo es una incierta contraposición de acontecimientos físicos y mentales. La resolución de ese conflicto nos distingue. La persona de honor tiene las creencias adecuadas y

los sentimientos precisos para vencer al miedo y actuar valerosamente.

CÓMO SE HACE UNO VALIENTE

Decía Ralph Waldo Emerson que un héroe no es más valiente que un hombre ordinario, pero que lo es cinco minutos más. En la medida en que la valentía es un comportamiento, puede aprenderse. Este asunto, potencialmente inabarcable, puede abordarse en lo esencial desde cuatro prismas distintos. El primero tiene que ver con la habituación por exposición a las dificultades. El segundo, con el papel que desempeñan la admiración y la fuerza de los ejemplos. El tercero gira en torno a los llamados «factores situacionales». Por último, hemos de hablar de la autoeficacia.

Aristóteles explica en Ética a Nicómaco que nos hacemos valientes realizando actos de valentía. Hay, por lo pronto, un factor de habituación, que no es tan básico como el que empleamos para hacer que una paloma accione una palanca o un ratón salga de un laberinto, sino que toma pie en cómo el único ser vivo autoconsciente se ve a sí mismo. Si retomamos a Steele y su «teoría de la autoafirmación» veremos que cada acto de valor nos envía este mensaje: «Eres valiente, digno de aprecio», un mensaje que refuerza la estima ajena si es que concurre y la percibimos. En la siguiente ocasión en que hayamos de enfrentarnos al miedo, el estrés y el peligro, compararemos esa autoimagen con lo que la situación demanda, queriendo resolver la tensión para que aquella no resulte dañada. Nuestro desempeño anterior sirve de freno a nuestra retirada, un mecanismo que fortaleceremos con cada desafío que superemos.

Para ser valiente hay que exponerse a dificultades. En la fatalidad, despierta el coraje; se duerme en las comodidades, se agosta en la falsa seguridad del mundo virtualizado. Uno de los precios que hemos pagado por el Estado del bienestar es el incremento de la aversión al riesgo, que no solo genera prudencia, sino también cobardía. Cuando la vida era más dura, el deber era algo corriente, y la solidaridad, cosa obligada y rutinaria. Puesto que es difícil renunciar a lo confortable, las sociedades contemporáneas se

enfrentan al dilema de tener que procurar por otros medios lo que el infortunio generalizado proveía antaño. Hoy pocas de esas sociedades son conscientes de ello —de ahí, por ejemplo, el eclipse en la educación reglada de la valentía—, porque son muchas las que siguen creyendo que «el progreso proveerá».

Entre las principales aportaciones del deporte está su capacidad para recrear situaciones que demandan intrepidez y tesón, situaciones aventuradas. No obstante, para poder contar como formación experiencial en el coraje, el deporte ha de ir en serio. Practicarlo como un divertimento no tiene nada de malo, al contrario; es solo que a estos efectos no sirve para robustecer el carácter, y ni siquiera deberíamos llamarlo deporte, sino juego. De hecho, es común a todos los deportes de competición que no darlo todo sea una deshonra; forma parte de sus leyes más importantes, las no escritas. No debemos ver en ello solamente una herencia guerrera u olímpica, honor de gloria. El esfuerzo y la superación que el deporte exige contribuyen a que seamos íntegros.

También los juegos infantiles y juveniles que recrean situaciones de ataque y defensa son bancos de prueba para el coraje. Las peleas de los niños son oportunidades para desarrollar este hábito, y cancelarlas, como si cualquier violencia —y no solamente la deshonrosa— fuese inmoral, es un error, porque los acobarda. La negociación y la discusión razonada son, por descontado, necesidades para la vida social y fuente de comportamientos morales, aunque no suelan requerir valentía (poseen una suficiente utilidad práctica). La violencia rara vez es una buena respuesta. Con todo, habida cuenta de que en el mundo hay y habrá siempre tesituras que requieran arrojo, evitar a los niños ese aprendizaje los expone a sufrir abusos, a vivir acogotados, a perder su autorrespeto y tal vez a sucumbir a creencias y emociones autolesivas.

Puesto que, como hemos visto, sintiendo no reaccionamos meramente al mundo, sino que lo construimos con nuestros sentimientos, nuestras simulaciones propician saber lo que se siente cuando hay peligro y estrés, y «hacerse el valiente» es la mejor manera de llegar a serlo. ¿Cuántas veces no habremos simulado valor, en el sentido de despreciar aparentemente el miedo como modo de enfrentarlo? ¿Quién no ha aceptado una carga que

claramente lo sobrepasaba, convencido de que obligarse sería precisamente el modo de echar el resto? ¿Y no apunta a eso la lúcida expresión «armarse de valor», que a menudo hay que probarse una coraza que no es nuestra y tal vez ni nos sienta bien para poder combatir lo más áspero? En su Autobiografía, Theodore Roosevelt explica de quién aprendió esto y de cuánta utilidad le fue hacerlo:

Cuando era un muchacho, leí un pasaje de un libro de Marryat que desde entonces ha influido constantemente sobre mí. En este pasaje, el capitán de un buque de guerra explica al protagonista cómo adquirir intrepidez. Le dice que al principio casi todos los hombres se asustan cuando entran en acción, pero que lo que debe hacerse entonces es dominarse de tal modo que se pueda proceder como si no se estuviese asustado. Cuando esto se ha hecho durante cierto tiempo, el fingimiento se vuelve realmente intrépido a fuerza únicamente de practicar la intrepidez cuando no se la siente. Esta fue la teoría que llevé a la práctica. Había muchas cosas que me causaban pavor al principio, pero comportándome como si no tuviera miedo llegué gradualmente a perderlo.

Las ciencias sociales llevan un tiempo estudiando estos mecanismos. Timothy Wilson habla en su libro Strangers to Ourselves de una técnica que llama «acting as if» («hacer como si»), que consiste en fingir una forma de ser hasta que esta se incorpore al carácter, y de un «do good, be good principle», el principio de que hacer el bien es lo que me hace llegar a ser bueno. Nótese cómo esto, que es obvio a primera vista, contrasta de pleno con las morales intelectualistas y el énfasis que hoy se pone en los valores. El ciclo que se compadece con nuestra naturaleza va de las conductas a las creencias y los sentimientos y de ahí a los valores; muchas de las propuestas educativas que se autodenominan punteras pretenden lo opuesto, y por lo tanto naufragan.

En segundo lugar, los ejemplos que arrastran. En uno de sus finos escolios, dice Nicolás Gómez Dávila que «negarse a admirar es la marca de la bestia». La admiración, como se ha dicho, forma parte

de la estructura misma del honor. Tanto la gloria como los honores son sistemas ancestrales que buscan que proliferen determinados comportamientos que una comunidad necesita. No es algo de lo que hayamos quedado exentos; cambian las formas, pero la necesidad perdura. La democracia, que no es sencillamente una metodología, sino una moral, requiere igualmente de estos altares civiles en los que santificar la convivencia. Uno de los intentos más insensatos emprendidos en los últimos tiempos es el de una democracia sin héroes y sin admiraciones, que nos encamina a una escabrosa convivencia entre bestias.

A mediados de 2020 y durante la ridícula revolución de las estatuas derribadas o ultrajadas —entre ellas, las de Cervantes, fray Junípero Serra, Hume y Churchill—, pudo leerse este comentario justificativo en una red social: «Estamos aprendiendo a no exagerar». Sin embargo, lo que estos gestos demuestran es que estamos aprendiendo a no admirar, lo cual es un verdadero problema, porque resulta en que cada vez haya más cobardes. Los ojos que admiran pueden desde luego extraviarse, encumbrando a miserables o hundiéndose en el pozo del sectarismo. Pero la admiración en sí (la reverencia) nos es imprescindible para que abunden las personas valientes y honorables. «Hacemos hombres sin corazón» —escribía C. S. Lewis en The Abolition of Man— «y les pedimos que sean virtuosos y emprendedores. Nos reímos del honor y nos choca toparnos con tantos traidores alrededor nuestro. Castramos a las personas y luego les pedimos que sean muy fértiles». Esto es exactamente lo que está ocurriendo. «Dando muestras de una simplicidad terrible», concluye Lewis, «primero extirpamos el órgano y después requerimos la función».

De la admiración repugnan a los miserables algunas cosas, especialmente la autoridad que instaura. Admirar es admitir una jerarquía. Por supuesto, si es admirable estamos entonces ante un orden libre y virtuoso, pero eso al mezquino no le importa, porque lo ofende toda diferencia. Se aprende a admirar, en primer lugar, en casa. Los padres, que por nuestro bien han de ser nuestros referentes, son quienes más y mejor o peor nos enseñan qué hay que hacer y qué debe evitarse. Llegada una edad, es ley natural de la adolescencia que torzamos la vista hacia nuestros pares. En un caso y otro admiramos o despreciamos, y la proporción entre un acto y

su contrario nos determina.

Siendo, como es, el valor, un elemento moral decisivo y una costumbre que mejora las perspectivas de todas las personas y todas las sociedades, urge ocuparse de su reproducción a gran escala. Hay, como en la formación sobre cualquier otro aspecto del comportamiento humano, cuatro instancias: el hogar, la instrucción formal, la influencia de nuestros iguales y la de los referentes sociales. En todos los casos, nuestra natural resistencia al cambio cede ante la legitimidad de una auctoritas admirable, en un movimiento opuesto a la sumisión a la autoridad ilegítima y tan solo poderosa que los romanos llamaban potestas.

Hablaremos con detenimiento de la ejemplaridad más adelante, cuando nos refiramos al heroísmo. Pero este es el sitio para recalcar el papel que desempeña en la incorporación de la valentía al carácter. El poder de los ejemplos es tan grande que ni siquiera requiere de pruebas vivas para tener impacto. El ser humano tiene por término medio una imaginación moral notable; pero ha de querer y poder ejercitarla. Don Quijote tomó gran parte de su valor, si no todo, de la lectura de los libros de caballería, y las epopeyas y leyendas han dado forma a todas las sociedades. El arte, en sus diversas formas, muy especialmente el narrativo, es formativo y capaz de inducir conductas virtuosas.

Escribe Sebastián Fox Morcillo en De honore:

Definimos el honor como un cierto testimonio de la virtud, esplendorosa por sí misma, producido por el juicio y el aprecio de los hombres de bien hacia alguna persona. Así, cuando existe alguien dotado de una virtud tan grande y resplandeciente que lleva a los demás a admirarlo y a estimarlo, si la alabanza y el respeto de los otros le siguen como la sombra al cuerpo, se dice que esa persona es «honrada» y aquello que le entregamos como confirmación de su virtud se llama «honor».

Este vínculo con la persona honrada eleva fundamentalmente a

quien honra. Alejandro admiró a Aquiles, cobrando veinticinco mil kilómetros de imposibles conquistas —Anatolia, Persia, Egipto, Asia Central, la India— mientras dormía cada noche junto a un ejemplar de la Ilíada. Esta admiración no es pasiva; quien aspira, hace y se mueve. La admiración es una escalera por la que ascendemos o descendemos, en función de cuáles sean nuestros referentes.

En tercer lugar, es propio de la valentía vencer las influencias situacionales. Zimbardo ha sido el pionero en el estudio psicológico de esta cuestión, que inició con su impactante experimento carcelario. Nuestra conducta es maleable en función de cuáles sean nuestra situación y nuestro carácter; y puede serlo hasta extremos que antes de ese experimento no habían sido bien entendidos. El honor tribal, sin ir más lejos, altera poderosamente la circunstancia del miembro de la tribu aplicando presiones sociales que pueden ser exorbitantes. Los trabajos de Zimbardo ayudan a comprender las trabas que el pensamiento grupal interpone, sin abocarnos a determinismo alguno, porque siempre hay opciones.

Zimbardo se preocupó de concretar qué comportamientos caracterizaban a los valientes que remontaban las presiones situacionales para hacer lo correcto. En El efecto Lucifer, el texto en que recoge sus conclusiones, enumera diez de ellas, las más relevantes. Reconocer los propios errores y estar al mando de la atención propia. Asumir la responsabilidad de nuestros actos y afirmar nuestra dignidad individual. Respetar la autoridad legítima y preferir ser independientes a ser aceptados. Oponer resistencia a la propaganda y la ideología, y no sacrificar la libertad por una ilusión de seguridad. Las dos últimas conductas son especialmente interesantes. De un lado, la autoeficacia percibida, el cuarto de los prismas que mencionamos y enseguida abordaremos. De otro, algo que Zimbardo llama «la capacidad para equilibrar la propia perspectiva del tiempo», que merece un breve desarrollo, pues tanto para el honor como para el coraje resulta definitiva.

Viene a recordarnos Zimbardo que dejar de pensar en nuestros compromisos pasados y nuestras responsabilidades futuras nos expone a las tentaciones situacionales. Podríamos llamarlo «el síndrome del náufrago»: cuando, como los jóvenes protagonistas de la novela El señor de las moscas, embarrancamos en una isla

desierta sin perspectiva de salida ni el bagaje necesario para tener que honrar un pasado, damos nuestra peor medida, porque, como dice Zimbardo, tendemos entonces a comportarnos en función de un despiadado cálculo de costes y beneficios. Sucede también lo contrario, que el poder situacional se debilita cuando el pasado y el futuro se combinan para contener los excesos del presente. Zimbardo alude a los holandeses que ayudaron a sus compatriotas judíos a esconderse de los nazis, que mantuvieron la conciencia de su pasado (sus principios) y no perdieron de vista el futuro (cómo serían juzgados). Aquí reside uno de los grandes peligros del signo de nuestros tiempos: el frenético ritmo innovador nos encapsula en un interminable presente. La actualidad es una trampa; todas las manipulaciones a las que se nos somete, interesadas o perversas, pretenden que cortemos con nuestros lazos anteriores y posteriores, por el imperioso bien de seguir corriendo. El resultado es la célebre exclamación de la marquesa de Pompadour, «Après nous, le déluge!» («¡Tras nosotros, el diluvio!»), con la que trataba de consolar a su amante, Luis XV, por la derrota en la batalla de Rossbach a manos de Federico el Grande. Al final de esta obra hablaremos de la conexión entre honor y sentido vital; aquí dejaremos simplemente dicho que cuanto menos conectados nos sentimos con quienes nos sucederán y nos precedieron más cobardes son nuestros actos.

Las conclusiones de Zimbardo sobre lo que hace que venzamos las influencias situacionales corroboran que hay un sendero hacia la valentía que pasa por la soledad. Hay que puntualizar que existen dos soledades, la que se busca y la que se sufre. Los anglosajones han sabido distinguirlas dotándose de dos palabras, solitude y loneliness, respectivamente. La paradoja del coraje honorable es esta: es un camino en solitario pleno de vínculos y rodeado de descendientes, coetáneos y antepasados (solitude), lo opuesto al cobarde que trolea en las redes sociales, aparentemente acompañado, y en realidad solo y vacío (loneliness).

Con solo veintiocho años y en la madrugada del 13 de marzo de 1964, Catherine Susan Genovese, que acababa su jornada de trabajo en un bar de Queens, fue apuñalada hasta la muerte mientras treinta y siete personas veían lo que ocurría o escuchaban sus gritos sin hacer nada. Cuatro años después los psicólogos John Darley y

Bibb Latané probaban la existencia de este «efecto espectador» en experimentos de laboratorio. Según los autores, la tasa de actuación ante un hecho que requiere una acción justa, habitualmente del 85%, puede bajar hasta el 30% en presencia de otros. Es decir: cuando nos enfrentamos a lo grave y calibramos socialmente nuestros actos, somos más cobardes.

Nunca brilla más nuestra dignidad que cuando somos llamados a decidir y arriesgar en soledad. Hasta allí nos llevan el espíritu crítico y la independencia. Cuando Hannah Arendt analiza la personalidad y las circunstancias de Adolf Eichmann, Obersturmbannführer de las SS y uno de los principales artífices de la Solución Final contra los judíos, se encuentra con una inquietante normalidad, dócil y serena. Eichmann fue un funcionario trivial que se limitó a realizar eficientemente su cometido. Arendt deduce que es la soledad escogida que caracteriza al valiente la que aleja del mal, una soledad provechosa que depende de hasta qué punto uno es capaz de no necesitar a los otros —excepción hecha de esos pocos a los que se ama—. El primer paso para esto, según la propia Arendt, es «separarse del mundo y pensar en soledad». El justo decide que no podría hacer X porque de hacerlo no podría vivir consigo mismo, que es más importante que poder vivir con otra gente; reconoce una sombra personal vigilante, una soledad soberana, la conciencia que nunca nos abandona mientras seguimos siendo individuos. Y así es muy habitual que al revisar las biografías de quienes más judíos salvaron en Polonia y otros países ocupados estos fueran outsiders, solitarios. En Algunas cuestiones de filosofía moral, Arendt sostiene que el criterio de lo justo y de lo injusto, la respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?», no depende de los usos y costumbres que compartimos con nuestros conciudadanos, sino de lo que decidimos hacer al mirarnos al espejo. Hay cosas que no puedo hacer porque, de hacerlas, sé que no podría volver a vivir conmigo mismo, y estar solo significa estar con alguien, ese yo mismo con quien por lo demás dialogo silenciosamente a cada instante.

El honor depende por tanto de que se dé cierta disidencia, que no puede ser cosmética ni un fin en sí mismo. Implica rehuir el consenso cuando el bien sea amenazado; es una forma de intransigencia, y esta genera siempre soledades. Las democracias

necesitan intransigentes, sin quienes pronto se encuentran salpicadas de eichmanns. Aquí también afrontamos nuevos problemas, pues se ha desmadrado el interés de recibir muchos aplausos, tener muchos contactos en la agenda y muchos followers. Lo cierto es que para que una sociedad sea libre tiene que haber un espacio en el que resulte seguro ser impopular, de ahí que la infecciosa avidez de popularidad que corre en las redes sociales nos haga menos libres.

En cuarto lugar, hemos de explorar un factor cognitivo y emocional adicional que la teoría del coping desvela, la autoeficacia. La gestión excelente del estrés depende de hasta qué punto percibimos que somos agentes de nuestras vidas, en vez de personas que esencialmente padecen. Hay una relación muy directa entre coraje y autoeficacia; las personas valientes creen que sus acciones tienen consecuencias palpables, en tanto que las cobardes sobre todo se creen víctimas de cuanto les ocurre. Explica Albert Bandura, autor de la más importante teoría sobre la «autoeficacia percibida», que esta consiste en creer en nuestra capacidad para producir efectos. Esta creencia filtra emociones y depara determinados pensamientos y sentimientos, incidiendo especialmente en nuestras motivaciones y actos. La autoeficacia percibida aporta claridad a la mirada, encuentra salidas negociadas para las ambigüedades e incertezas, amortigua ansiedades y evita que magnifiquemos nuestras derrotas.

La autoeficacia se cultiva desde edades muy tempranas. Cada vez que un niño llama a su madre o su padre para decirle «mira lo que hago», apela a su refuerzo positivo para ganar confianza en sí mismo, mientras expande los límites de sus capacidades. En este sentido, la mala educación temprana produce impotentes. En Gran Torino, lo primero que hace el viejo Kowalski para armar de valor a Thao es prestarle sus herramientas y hacer que el chico se sepa capaz de arreglar algunas cosas y hasta de ejercer un oficio. Son muchos los hilos que entrelazan la autoeficacia con la autoestima y el autorrespeto.

La materia prima de la autoeficacia son los desafíos. Las personas autoeficaces se enfrentan a las situaciones difíciles como retos que superar en vez de como amenazas a eludir; y suelen ser ellas mismas quienes suban la apuesta, dando un paso al frente. Se fijan

estándares altos y se comprometen con ellos, y tras las caídas, los golpes y los errores, se recuperan más rápidamente que el resto. Interpretan sus fracasos como falta de esfuerzo, conocimiento o habilidades, algo que es susceptible de ser revertido. Se aproximan a lo peligroso con la confianza de que podrán superarlo. Se instalan, gracias a todos estos comportamientos, en un ciclo virtuoso que reduce su estrés y las hace menos proclives a las depresiones.

Explica Bandura que la autoeficacia es una creencia que puede fortificarse por cuatro vías. Uno, las experiencias reforzantes, trances exigentes de los que se sale airoso y/o se obtiene una enseñanza (fundamentalmente, el valor de la perseverancia). Dos, experiencias vicarias de modelos sociales, admiración, espejos. Tres, la persuasión social, las personas que no se limitan a decirnos que somos capaces, sino que nos lo muestran, exponiéndonos bajo su supervisión a lances en los que podemos ganar confianza. Cuatro, la propia interpretación de nuestros estados somáticos y emocionales; no el optimismo frente a lo que ocurrirá y no está en nuestra mano, sino la positiva disposición a dar batalla.

La persona autoeficaz, como la valerosa, está intrínsecamente motivada. Los ambientes sociales tienen un impacto cierto en cuanto a la motivación intrínseca. Para Edward L. Deci y Richard Ryan, cuanto más apoyan esos ambientes la autonomía y la competencia más se vuelven los seres humanos a su tendencia natural al crecimiento, mientras que el exceso de control y la torpeza al plantear los desafíos propician su opuesta y no menos natural inclinación a la pasividad y el mínimo esfuerzo. El otro gran factor, según Deci y Ryan, es que existan conexiones con nuestros semejantes; quien carece de vínculos con los demás (pasado, presente y futuro) tiene difícil motivarse por sí solo, acumular autoeficacia y optar a la valentía.

EL CORAJE FÍSICO, EL MORAL Y LA VIOLENCIA

Para los griegos de la Antigüedad, coraje físico y moral eran una misma cosa. Nosotros, que vivimos en un mundo mucho más apaciguado, distinguimos entre el coraje físico, los actos mediante los que se supera el temor a los daños corporales, y el moral, en el que esa superación tiene que ver con los perjuicios emocionales, especialmente el rechazo ajeno, la humillación, el ostracismo social y la pobreza.

Es evidente que el arrojo (que no el coraje) «físico», puede ser tan irreflexivo y fruto de la inconsciencia que hasta resulte criminal. Sabemos que hay lesiones mentales que impiden valorar los riesgos, creando una ciega imprudencia, y que la brutalidad extrema puede entrenarse incluso en los más pequeños (como atestiguan los niños soldado). Por eso hemos reservado la denominación «coraje» a ese atrevimiento sano y consciente que Aristóteles situó entre la temeridad y la cobardía. En cualquier caso, la valentía nace, con la civilización, asociada al ardor guerrero. En Ética a Nicómaco, Aristóteles dice que, hablando con propiedad, debemos llamar valiente a quien «carece de miedo con relación a una muerte honrosa y en cuantas circunstancias acarrean la muerte siendo repentinas», y que estas situaciones se dan ante todo en la guerra. Se refiere igualmente a la enfermedad y a los marineros, advirtiendo que el valor de estos no es solo fruto de su experiencia, pues también «se muestran valientes en las circunstancias en las que hay lugar a una proeza o es bello morir». En cuanto al coraje moral, Aristóteles se ocupa primero de su variante política, diciendo que «esta es la más semejante a la anteriormente referida, porque se origina a causa de la virtud (por vergüenza, sin duda), por tendencia hacia el bien (por la honra, sin duda) y por huir del baldón, pues es cosa mala». A su juicio, el coraje moral combate las afrentas y está orientado al bien, y es primo hermano del coraje físico.

¿Pueden la cohesión y la sujeción a los códigos de un cuerpo,

características de los militares, atentar contra el coraje moral? Pueden. La pugna entre el honor ético y los honores ancestrales continúa. En nuestro siglo, el escándalo de Abu Ghraib desveló un nuevo enfrentamiento entre la fidelidad al código militar y la debida al honor ético. El capitán Ian Fishback denunció las torturas que sufrían los presos iraquíes en Camp Mercury, saltándose la cadena de mando y atentando contra las férreas normas de lealtad del cuerpo. Fishback sabía que a ese ancestral y respetable código se ha superpuesto otro, el del honor ético, un universalismo que se impone a todas las exigencias corporativas y locales. En la carta que escribió al senador John McCain para denunciar los hechos, Fishback explicaba que si se avergonzaba de las torturas era porque como cadete en West Point había prometido asegurarse de que sus hombres nunca cometerían un acto deshonroso.

El ejército sigue siendo intensamente jerárquico por definición y requiere una conformidad férrea, mientras que el coraje moral demanda una fiera independencia de juicio. Pero sabemos, por personas como el capitán Ian Fishback o Hugh C. Thompson Jr., el héroe de la masacre de Mỹ Lai cuya historia conoceremos en el capítulo noveno, que nada impide que alguien destaque en ambos aspectos. No hay incompatibilidad de suyo entre ambas formas de valentía, que en muchos casos se retroalimentan, entre otras cosas porque es habitual que detrás de arriesgadas decisiones morales se esconda el peligro de experimentar dolor físico o incluso una seria amenaza para la supervivencia.

Hay una idea importante que viene a anudar ambos corajes: el honor descarta la mansedumbre, por ser una defensa activa del bien. No siempre implica violencia, ni esta es nunca un fin en sí mismo; pero una persona honorable no puede pensar que toda violencia es mala, porque sabe que a veces el bien la exige. El justo descrédito de la violencia gratuita no puede conllevar el descrédito de la violencia a secas, especialmente cuando toca contrarrestar otra violencia ejercida contra quienes no pueden defenderse, o cuando hay que actuar en defensa propia. La buenista ideología que quiere hacernos creer que todo es negociable no ha hecho más que fabricar cobardes. Nada de esto resta vigencia ni interés humano a quienes, como Mahatma Gandhi o Martin Luther King, han promovido políticas de no violencia cargadas de un enorme coraje

moral y también físico, pues ambos hubieron de enfrentarse a castigos corporales y violentamente encontraron la muerte. Sin embargo, en una entrevista concedida a finales de 1955, el propio Martin Luther King afirmaba que por mucho que deplorase la violencia, había un mal que era incluso peor que la violencia, y era la cobardía, añadiendo que un hombre no puede ser libre si teme la muerte. Lo humanitario no es odiar la violencia, sino el tipo equivocado de violencia, la injustificada o abusiva.

Quien ofende o causa daños a los demás se deshonra y debe exponerse a sufrir las consecuencias. Actuar en base a este principio no es en modo alguno abrazar una ética de la venganza, porque la venganza —un componente esencial del honor tribal— busca la «satisfacción del agravio o daño recibido» (DRAE), es decir, implica un cálculo y una economía de la honra y por lo tanto no tiene al bien como referente. La venganza implica animadversión; el honor ético pide reparación, que es distinto. Hay una violencia ética que comporta impedir un mal y restituir una dignidad dañada; no tiene nada que ver con un pago, sino con defender a los débiles e impedir que el ser humano se denigre, y, cuando el mal está hecho, con la exigencia de que quien ha obrado mal sea personalmente consciente del dolor que ha producido.

Esta violencia ética es clásica, en sentido no ancestral, sino elevado. En La Grecia antigua contra la violencia, Jacqueline de Romilly explica que «la cultura griega se define como una búsqueda apasionada de todo lo que pueda poner fin a la violencia considerada brutal e indigna del ser humano», es decir, todo lo que ponga fin a la que es inadecuada. Platón, Sócrates y el común de los atenienses, en la edad que nos legó la razón y la filosofía, sabían lo que era combatir en un campo de batalla. Ni siquiera en sus inicios fue la democracia un lugar que pudiera permitirse demasiados ingenuos. Y todavía está fresco el recuerdo de la política de apaciguamiento que Francia y Gran Bretaña abrazaron antes de la Segunda Guerra Mundial, la actitud negociadora que dio alas a la barbarie nacionalsocialista. El honor, en ocasiones, obliga a alzar los puños, dar patadas o tomar las armas.

Aristóteles solventó este supuesto dilema entre el coraje moral y el físico y el papel de la violencia apelando a una intención noble, y

nosotros diremos que el coraje que funda la ética que desbrozamos tiene una relación ineludible con ciertos fines. Somos seres intencionales; los porqués nos califican. Si el miedo es la condición necesaria de enfrentarse a situaciones que exigen nuestro valor, la causa noble (el sentido) es la condición suficiente para que nuestra actuación sea ética, lo cual nos conduce a la fundamental relación que existe entre el bien y el coraje.

EL BIEN Y LA VALENTÍA

Con posterioridad a los atentados del 11 de septiembre, Susan Sontag escribió una columna en The New Yorker en la que afirmaba que los terroristas tuvieron coraje, pues, a su juicio, esta es una cualidad moralmente neutra. No obstante, aquí abogamos por reservar los términos «coraje» y «valentía» (una variante semántica de la familia «valor») a una determinada forma de esa capacidad para sobreponerse al temor y acometer acciones arriesgadas, una forma que además no es neutral y se relaciona con determinados fines. Nos parece, como a Aristóteles, que este es el mejor modo de distinguir la valentía de la pura osadía.

No estamos solos en esta consideración sobre el vínculo que existe entre el bien y el coraje. Si yo preguntase al lector cómo calificaría el acto de estrellar un Boeing 767 contra un edificio o detonar un cinturón explosivo en un autobús de línea, ¿se le ocurriría considerarlo un acto de valentía o más bien de cobardía? ¿No es más atinado decir que un terrorista es un cobarde temerario? Tal vez Sontag replicaría que eso parte de una visión teleológica del ser humano, precisamente aristotélica, que es errónea. No obstante, estoy razonablemente seguro de que la inmensa mayoría de los seres humanos, descontados los simpatizantes de Al Qaeda, el Estado Islámico y otros malnacidos, piensan que aquellos pilotos suicidas eran unos cobardes, además de unos criminales, y que la determinación que proviene del fanatismo no forma parte de esa disposición que llamamos coraje. Siendo así, o bien casi toda la humanidad es aristotélica —cosa harto improbable—, o bien resulta que instintivamente sentimos que el arrojo que persigue un mal no es honorable y no puede ser valeroso.

El valiente, afirma Aristóteles, teme al enfrentarse a las amenazas, «pero las soportará como debe y como es razonable, por causa del bien, que este es el fin de la virtud». Luego de avisar en un apartado anterior de Ética a Nicómaco que la valentía «es un término medio en lo que respecta al miedo y a la confianza», aclara que es valiente

quien «soporta y teme lo que debe y por la razón que debe, y tal como debe y cuando debe». La confianza del valiente proviene precisamente de que sufre y obra «como es merecido», y así pues el bien no es un elemento más, un adorno o un añadido, sino el eje de toda valentía digna de tal nombre. «Por consiguiente» —dice Aristóteles— «el valiente soporta y realiza las acciones que corresponden a la valentía por causa del bien».

De modo que una cosa es el ímpetu que proviene de la cólera, del miedo a una presión superior o de la adoctrinada sumisión a un poder externo, y otra el que obedece a un ideal justo. «Por consiguiente», continúa Aristóteles, refiriéndose a los impetuosos fanáticos, «no son valientes, ya que se lanzan al peligro conducidos por el dolor y la rabia, y sin prever ninguno de los peligros, pues, en ese caso, hasta los asnos serían valientes cuando tienen hambre: aunque se los golpee, no se apartan de su pitanza». Aquí Sontag tal vez adujese que los yihadistas sí tenían un ideal, para ellos bueno, para nosotros fallido. Pero eso es ser terriblemente condescendiente con la irracionalidad, con lo que una persona sabe que va a causar estrellando un avión lleno de pasajeros, mayores, medianos y niños, por no hablar de los miles que había en los edificios; es ratificar moralmente lo apasionado. «Los que pelean por estas razones son "combativos", aunque no "valientes", pues no lo hacen por algo noble, ni como dicta la razón, sino por pasión», concluye —y nosotros con él— Aristóteles.

Nitobe explica que para un samurái el valor apenas merece contar entre las virtudes a menos que sea ejercitado para hacer lo correcto. En el Japón medieval portaban también la catana mercenarios y asaltadores de caminos; no es la catana la que hace al samurái, sino su intención recta. ¿Qué es el valor sin responsabilidad, sino una fuerza ciega e indigna? Es aquí donde las sujeciones del honor ético —la integridad, la dignidad, la Cosmópolis, la existencia de un bien objetivo— desbaratan toda confusión posible. ¿Adónde apunta mi espada? Esa es en verdad la pregunta. La valentía, dice Cicerón en De officiis, solo es virtuosa si hace sitio a los otros, pues «esta grandeza de ánimo que se manifiesta en las empresas y peligros, si se halla desprovista de justicia y no lucha por el bien común, sino por los intereses particulares, es viciosa y culpable». No se trata de defender lo propio, sino lo bueno, que incluye, claro está, la

dignidad de uno, pero extendida hasta el prójimo, «porque el egoísmo no solamente excluye la virtud, sino que también es propio de la brutalidad, que es incompatible con todo sentimiento humanitario».

Al tratar este asunto, Cicerón cita a Platón, quien en Laques ya había dicho que «el alma que se apresta a afrontar el peligro, si es movida por su propia codicia y no por el bien común, será ardorosa más que valerosa». No cuenta por sí sola la acción, sino además lo que pretende. «Queremos, pues, que los hombres valerosos sean al propio tiempo magnánimos, buenos y francos, amigos de la verdad y ajenos a toda impostura, cualidades todas que brotan de la esencia íntima de la justicia». Laques no es cualquier texto; en él tenemos la primera transición, en la filosofía occidental, de la valentía del guerrero a la valentía a secas.

El valor, como cualidad anímica, nos remite al valor como cualidad de todas las personas, a su dignidad intrínseca. Esta conexión entre lo que no tiene precio (porque tiene valor) y la grandeza de ánimo que hace falta para defenderlo subsiste en innumerables culturas. No cabe dudar del progreso que la racionalidad práctica, la planificación y la prudencia estratégica han traído a nuestro mundo. Simultáneamente, sopesar pros y contras en toda circunstancia no casa bien con nuestra naturaleza moral, porque llega un momento en que nos amilana. En Hagakure, se nos advierte de que las personas calculadoras tienden a volverse cobardes porque «el concepto de pérdida y ganancia está siempre en sus espíritus». Hay un pasadizo secreto entre coraje y virtud: el desprendimiento.

Si la valentía es una exigencia moral, y el cobarde es inmoral además de estar desmoralizado, es porque la moral dice de lo que más nos importa, y no hay forma de validar que algo cuenta de veras si no se cuida y uno mismo se expone. Solo la preocupación que asume riesgos es verdadera; lo demás es cosmética. Ni la justicia ni la verdad han salido jamás adelante sin que algunas o muchas personas enfrentasen peligros. No hay una sola cosa que justifique seguir viviendo que esté exenta de amenazas; de modo que, más allá de los matices, las dudas razonables y los debates abiertos, uno sabe que está ante una moral falsa si a ella pueden ajustarse igual los valientes y los cobardes.

En una de sus sabias epístolas, Séneca escribe a Lucilio: «A todo lo bueno irá sin vacilaciones el hombre bueno: aunque esté ante el verdugo carnicero y el que le ha de atormentar con fuego, perseverando sin pensar en lo que ha de sufrir, sino en lo que ha de hacer». La persona honorable va de frente hacia lo que teme, lo pone en peligro y tal vez lo mate; lo hace por deber, gracias a la mirada larga del bien. Por eso la valentía es el núcleo de lo ético, y no sencillamente un mecanismo psicológico.

Paul Tillich llega a decir que el coraje es una demostración de la existencia de Dios por vía ontológica: «No hay ningún argumento válido» —afirma— «para demostrar la existencia de Dios, pero hay actos de valor en los que afirmamos el poder de ser —Dios— lo sepamos o no». Tillich cree que la valentía es un salto que presupone que la trascendencia está entre las capacidades humanas, porque en ciertos casos es tal su envergadura que por fuerza ha de apoyarse en una fuerza distinta, divina e ilimitada. Es una hermosa forma de cerrar en lo alto el círculo que iniciaron los héroes homéricos, impulsados en cada momento por los dioses olímpicos sobre los campos de batalla de Troya.

IV.

LA CIENCIA DEL BIEN

TODAS LAS NOTICIAS QUE SE REFIEREN a las neuronas, los genes o las hormonas para explicar un comportamiento humano son falsas. Ninguna conducta medianamente compleja puede ser reducida a una facticidad física, porque somos cultura y biología, y nuestro albedrío es libre. Desgraciadamente, los verbos «incidir», «influir» o similares no quedan bien en los titulares, que frecuentemente recurren, con el fin de generar visitas y facturar publicidad encubierta, a simplificaciones terribles, aunque muy vistosas. El motivo por el que tantos pican es doble. Uno, esa clase de noticias produce en el lector una satisfacción barata, la ilusión de haber entendido algo profundo. Dos, contribuyen a una cultura de la irresponsabilidad que también se extiende, una ideología que dice que la vida, para nuestro alivio, no es algo que hacemos, sino algo que nos sucede.

Hay cierto sesgo hobbesiano en esos titulares, que por lo general abundan en que lo biológico y natural es nuestra naturaleza violenta y egoísta, que somos por constitución inmorales, y que solo la cultura nos distingue de las bestias. Tenemos que desmontar esta falacia explicando las bases biológicas y evolutivas de las conductas honorables. Por supuesto, no se pretende un determinismo a la inversa, aducir que estamos predestinados al honor, sino tan solo esclarecer los mecanismos que nos son inherentes y nos impulsan al altruismo, la solidaridad, la valentía y el bien. Se trata, en fin, de argumentar científicamente que todas estas son posibilidades que la naturaleza también ha favorecido, vislumbrar por qué lo ha hecho y qué hace que sean tan probables como sus opuestas.

El concepto «altruismo» es del siglo XVIII, y nació cuando empezó a extenderse la idea de que existe un «egoísmo inteligente». Antes de eso, el altruismo formaba parte del día a día de las personas, del único modo que había de vivir, en definitiva. La norma fue, hasta hace poco, dar, y nada se tenía por más natural que considerar que

ayudarnos, ser valientes y procurar el bien nos conviene. El «egoísmo inteligente» del homo economicus —esto es, del hombre racionalmente consagrado a alcanzar óptimos en la satisfacción de sus propios intereses, el paradigma clásico de la ciencia económica —, en tanto única o ni siquiera principal índole humana, es un disparate antropológico. Es un hecho trivial que los animales hagan cosas que beneficien a los demás miembros de su especie antes que a sí mismos, justo como hacemos nosotros. Es cierto, hasta cierto punto, que el diligente interés propio mejora las sociedades; es sencillamente falso que el egoísmo sea la única inclinación del ser humano, como veremos a lo largo de este capítulo, que servirá además para apuntalar lo visto en los dos anteriores acerca del valor y los sentimientos.

DE ANIMALES Y HOMBRES

En el verano de 1949 y en la llamada Cueva de los Ladrones (Robbers Cave), un parque situado al pie de las Montañas Ozark, al este de Oklahoma, Muzafer y Carolyn Sherif realizaron uno de los experimentos más célebres de la historia de la psicología. Veintidós chicos de once años fueron trasladados a la zona y separados en dos grupos distintos que no sabían de su mutua existencia. Durante algunos días, los chavales nadaron, escalaron, se pusieron motes y adoptaron un nombre colectivo —águilas los unos, serpientes los otros—; hicieron piña. Después, los Sherif los juntaron y los pusieron a competir entre sí al beisbol y al juego de la cuerda. La vida de los chicos cambió de repente: crearon natural e inmediatamente un filtro mental de «ellos contra nosotros» que lo condicionó todo. La cohesión interna de ambas tribus creció exponencialmente. Enarbolaron banderas, trataron de conquistar el terreno contrario, hubo escaramuzas y después hostilidades. La tensión subió tanto de tono que los monitores tuvieron que intervenir para evitar males mayores. Asignaron entonces tareas comunes a los jóvenes campistas, y el antagonismo entre ambos grupos se fue disolviendo. En cierta ocasión en que el vehículo que los transportaba a todos quedó varado en el fango, les pidieron que colaborasen para desbloquearlo. Lo hicieron y lo disfrutaron. Tras algunas otras experiencias unitivas, todos volvieron a ser un solo equipo; ya no fueron águilas ni serpientes, sino un montón de chavales que compartían campamento.

En De officiis, Cicerón escribe: «Es voluntad de la Naturaleza que nos prestemos a un intercambio general de actos de bondad, dando y recibiendo». Somos el más social de los vertebrados, a mucha distancia del segundo. Pero también aspiramos a ser individuos: «Yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a la conciencia plena, soy una especie única» (Mi religión). La nuestra es la historia de un ser que constantemente bascula entre el interés propio y el colectivo; es falso que siempre que prestamos nuestra ayuda lo hagamos bajo acuerdo o con la esperanza de obtener algo

a cambio. Creemos en la preeminencia del egoísmo porque vivimos en un sistema de mercado basado en los intereses particulares; pero no existe grupo humano alguno en el que no se den conductas altruistas.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, especialista en etología humana, explica en Amor y odio: historia natural del comportamiento humano que nuestros impulsos agresivos y egoístas están compensados por inclinaciones a la sociabilidad y la ayuda mutua no menos connaturales. El bien, dice el autor, no es sencillamente una superestructura cultural secundaria; hay «pulsiones vinculadoras innatas» que se oponen a nuestros peores instintos. Eibl-Eibesfeldt compara biologías con arreglo a nuestra historia evolutiva y concluye que nuestra inclinación al bien es tan biológicamente nuestra como la belicosa, y que nuestra aptitud compasiva es con seguridad innata. Ciertamente, somos menos tolerantes con los desconocidos, de ahí que concebir una Cosmópolis constituya un logro de convivencia decisivo. Si existe, como parece, un reflejo innato y defensivo que nos lleva a rechazar lo extraño, comprender nuestra común dignidad posibilita que arraiguen los sentimientos morales más elevados.

Hay un problema más hondo en estas disquisiciones en torno a la «naturalidad» del altruismo y el egoísmo: una concepción errada de la evolución como «la ley del más fuerte». Es un cliché que hubiera despachado fácilmente el propio Darwin, no digamos los científicos que estudian la evolución en tiempos recientes: la teoría evolutiva no se refiere a la supervivencia del más fuerte, sino del mejor adaptado, y en un ser vivo que es desproporcionadamente social la inclinación al altruismo es por fuerza adaptativa. Así las cosas, la moral solo es innatural desde una visión desinformada de cuál es la mejor manera de sobrevivir en un medio complejo y estresante como el nuestro.

El biólogo y filósofo Michael Ghiselin ha dicho que basta arañar a un altruista para ver sangrar a un hipócrita. Quienes obtusamente persisten en que el altruismo no es sino interés propio ampliado son, lo sepan o no, discípulos de Nietzsche, quien negó nuestra naturaleza altruista y nos consideró intrínsecamente amorales, y por eso pidió liberar esa pulsión natural y consideró que la compasión

era una actitud bastarda. También son discípulos de Hobbes, de alguna manera; es fácil ver cómo todo esto no nos lleva a un mundo de libertades, sino a entronizar la voluntad de poder, esto es, al darwinismo social, una propuesta (in)moral disfrazada de ciencia.

Esta cuestión sobre la naturaleza y la disposición altruista ha sido perspicazmente abordada por Frans de Waal, psicólogo y primatólogo. De Waal sostiene que la capacidad moral no emerge de manera abrupta en la evolución, sino que es fruto de un proceso gradual que culmina en los seres humanos. Dice que los mecanismos altruistas son, por abrumadora mayoría, de corte emotivo, y que las abstracciones morales son elaboraciones muy tardías, tanto como la intelectualización de la moral. De Waal encuentra en los primates trazas de protomoralidad: cooperación, reconciliación, algo remotamente parecido al consuelo, actos de mediación y preocupación por la comunidad; la clase de emociones y comportamientos que entendemos comprendidas en el ámbito de lo que es justo. No quiere decir con ello que la naturaleza incorpore reglas morales, sino que existe una estructura psicológica y una serie de habilidades elementales que posibilitan y mejoran la vida en grupo, y que ese entramado apunta a la moral.

Los psicólogos evolutivos saben también que hay «instintos sociales» observables en los niños que no pueden ser fruto de la educación. Se equivoca por lo tanto Hobbes cuando piensa que nuestro estado natural es la guerra de todos contra todos. Esa crudeza exclusiva y determinista es evolutivamente infundada; y tiene mucho más que ver con la estructura de los Estados y la convivencia de multitudes posterior a la vida de las bandas, esto es, con lo acaecido en menos del 0,5% final de la historia del género Homo (o el 5% final si la referencia es el sapiens). Lo que Hobbes cree referido a nuestra naturaleza tiene sentido y solo parcialmente en cuanto a las estructuras de poder en las agrupaciones que sobrepasan a la tribu, surgidas tras la revolución neolítica, y eso que existe y él subraya es por lo tanto cultus, y no natura.

La intensa cohesión social que desarrollaron aquellos chicos en la Cueva de los Ladrones ha sido esencial para la preservación de nuestra especie. Los primates intentan activamente resolver sus litigios y amortiguar las tensiones que su convivencia genera. La

empatía, dice de Waal, no es una mera herramienta para solucionar conflictos y mantener el grupo en funcionamiento, sino además un factor necesario en muchos otros ámbitos, como la caza en común, el forrajeo o el cuidado de los más jóvenes. Es una habilidad imprescindible para el ser más social que existe: cuanto mejor comprendemos lo que sienten otras personas, mejor predecimos qué harán. A pesar de que la empatía que implica cognición compleja se considera privativa de los seres humanos, de Waal sostiene que especies emparentadas con la nuestra, especialmente los chimpancés y los bonobos —también los elefantes o los delfines—, son capaces de realizar elaboradas acciones que suponen una respuesta adecuada a la situación que sufre otro congénere, es decir, que suponen una evaluación apropiada de lo que necesita y siente. A su juicio, la base de la moralidad, en su versión más simple en los animales o compleja en nosotros, la componen la reciprocidad y la empatía.

Los seres humanos contamos adicionalmente con nuestra capacidad para atribuir intenciones a nuestros congéneres, y por eso la empatía puede ser animal, pero la compasión es solamente humana. Sabemos que nuestra especie destaca en algo llamado «teoría de la mente», que es la capacidad de inferir qué pretenden los otros y pronosticar consecuentemente su conducta. Sostiene de Waal que, si los animales se quedan a las puertas, en esa protomoralidad, es porque existe un «consolation gap»; porque el consuelo apunta a un salto de conciencia. Cuanto mejor pasa el «test del espejo» (poder verse reflejado y saber que esa imagen soy yo, y no otro), más empática es una especie, y más cerca está de llegar a compadecerse. Poder atribuir intenciones comporta que existen distintos fines más allá de la supervivencia, y que pueden comprenderse, es decir, sentirse. El psicólogo evolutivo Paul Bloom explica que desde que tienen diez meses los bebés muestran comportamientos de ayuda y consuelo, y que ya desde los doce parecen entender qué es la culpabilidad. Desde edades tan tempranas los niños identifican intenciones y muestran que prefieren las interacciones positivas, la bondad a la crueldad y la cooperación al enfrentamiento.

ALTRUISMO Y EVOLUCIÓN

Antes de hablar de sus bases evolutivas, conviene definir oportunamente el «altruismo» como «generosidad extrafamiliar», es decir, aquello que sobrepasa, incluso en sentido amplio («ayudo a X porque la quiero o la necesito»), el rango de motivaciones atribuido al homo economicus. Un acto altruista es aquel que se realiza por el bien de alguien a quien no nos une lazo de sangre alguno ni tampoco amamos. Dejamos a un lado, por lo tanto, lo que se logra en base a la consanguineidad o el afecto, un hecho muy extendido entre los amorales animales que está más allá o más acá, según se prefiera, de la ética.

Hablar de evolución es referirse a la biología, pero también a la cultura, en este sentido: si existen universales culturales es porque existen los recursos biológicos que los posibilitan y los justifican. Ni el software cultural ni el hardware biológico son nada el uno sin el otro. La biología y la cultura trabajan codo con codo, y la distinción entre ambas tiene casi siempre un mero fin analítico. Si, como se va a explicar, somos «adaptativamente morales», se debe a ambas instancias, pues ¿qué es la cultura sino aquello que social, cognitiva y emocionalmente nuestra biología favorece? No hay dos rangos, sino dos realidades que se retroalimentan y se superponen.

El antropólogo Cristopher Boehm (Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism and Shame) ha investigado multitud de tribus de cazadores-recolectores en busca del patrón ancestral de nuestras conductas morales. Sus estudios dicen que las bandas forrajeras actuales replican lo que seguimos averiguando sobre nuestros antepasados. Boehm ha encontrado las estructuras que favorecen la generosidad extrafamiliar en las bandas: se socializa a los niños en este sentido, se aplican presiones sociales sobre los adultos, se honra la abnegación, hay sistemas para erradicar a los egoístas y los tramposos. La lógica evolutiva más chata apunta a que los llamados free riders (los egoístas interesados) procrearán más y expandirán más sus genes que quienes estén dispuestos a sacrificarse por el

grupo. Pero basta darse una vuelta por el mundo para saber que no lo copan los free riders, y que las muestras de entrega son incontables.

La paradoja del sacrificio por el grupo ya fascinó a Darwin. Su solución al enigma fue la selección grupal, sostener que la evolución «trabaja» por la supervivencia del grupo, no del individuo. David Sloan Wilson y Elliott Sober han propuesto un modelo de evolución multinivel (MLS, por «MultiLevel Selection»), una hipótesis ingeniosa que permite cohonestar la existencia de propensiones egoístas y altruistas en los seres humanos. Según esta teoría, en el interior de los grupos contribuye al triunfo y a la expansión de los genes el comportamiento egoísta; pero son los grupos que más individuos solidarios tienen los que se imponen a los grupos más insolidarios. Esta tensión explicaría la supervivencia presuntamente inconciliable de los sociópatas y los colaborativos. Como dice Eibl-Eibesfeldt, el grupo en que los individuos se sacrifiquen por la defensa del colectivo —especialmente por los más pequeños— trasmitirá su patrimonio genético mejor que un grupo que no tenga individuos dispuestos a esa defensa; y quienes se coman todo lo que es de otro o lo combatan sin inhibiciones conquistarán sin duda ventajas personales al inicio, pero debilitarán a ese mismo grupo como unidad y lo pondrán en desventaja para competir con otros grupos, de modo que al final también se pondrán a sí mismos (a su carga genética) en peligro.

El biólogo evolutivo William Muir realizó una serie de curiosos experimentos con gallinas ponedoras que ilustra la anterior teoría. Planteó dos estrategias para maximizar la producción de huevos: escoger a las gallinas más productivas individualmente o al conjunto de las que estaban en las jaulas más productivas para que se reprodujesen y aportasen las siguientes generaciones de ponedoras. En el primer caso, el número de huevos cayó progresivamente; las mejores ponedoras eran las más agresivas, intimidaban al resto y esa cualidad la heredaban sus descendientes. En el segundo caso, la productividad creció sostenidamente. Para las gallinas, poner huevos es un proceso social. No hace falta decir qué estrategia eligió la industria para elegir a sus ponedoras.

Boehm apunta a algo ligeramente distinto, aunque compatible: a

que nuestra sociobiología crea los resortes para que los egoístas sean castigados y se reproduzcan menos, al tiempo que los abnegados son premiados con un reconocimiento social que lleva a que otros los emulen. Describimos con esto, naturalmente, cómo funcionan y por qué surgieron los honores ancestrales. Boehm subraya que esos dos grandes factores (el reputacional y el punitivo) aumentan la disponibilidad genética de los solidarios y reduce la de los insolidarios, en un revelador ejemplo de cómo el fenotipo incide en el genotipo. No obstante, puesto que existen otras fuerzas —el engaño, el miedo que aúpa a los líderes violentos, el poder como atracción y estrategia—, el reservorio de genes sociópatas sigue siendo nutrido y no es posible que se agote. En la evolución todo son contrapesos y probabilidades, y es difícil que algún rasgo se extinga. Otro de los hallazgos de Boehm es que los orígenes de la moral son sentimentales; que la conciencia está íntimamente relacionada con una identificación personal con los valores de la comunidad, con una conexión emocional con sus reglas.

Boehm da cuenta en su ensayo de un decisivo jalón en la difusión de la generosidad extrafamiliar. Hace unos doscientos cincuenta mil años el Homo sapiens se inicia en la caza mayor, una actividad grupal que para acometerse requiere de una colaboración que va más allá del círculo familiar inmediato, y que crea asimismo una nueva economía que exige, para ser viable, un modo distinto de distribuir la carne. En sus investigaciones en la cueva Qesem en Israel, la arqueóloga Mary C. Stiner ha descubierto que durante el Paleolítico Inferior —hace unos cuatrocientos mil años— las marcas dejadas en los huesos por los humanos que con una lasca arrancaban la carne de la pieza cazada apuntan a que había muchos «carniceros». Es probable que unos se fuesen pasando la lasca a otros por turnos hasta acabar con la pieza. Sin embargo, en el Paleolítico Medio aparece en esos huesos otro patrón, un «carnicero único», una sola mano que arranca la carne y la reparte. Ahí podría estar el paso del colectivismo predominantemente jerárquico-egoísta al de corte más igualitarista-solidario. Nuestro origen ancestral habría sido fuertemente jerárquico, basado en el poder violento de los machos alfa; en el cambio del patrón de caza ese esquema habría dejado de ser sostenible, de ahí que nos hiciésemos más igualitarios.

Se iniciaría entonces una selección social punitiva: herir, asesinar o condenar al ostracismo a quienes exhiben actitudes predatorias descontroladas y escoger a un «carnicero ético» que repartiera en función del valor y la solidaridad demostrados durante la partida de caza. En la nueva práctica, la predominancia de los machos alfa habría sido un serio inconveniente, y el riesgo y el esfuerzo empeñados aumentaron el coste de tolerar a los que robaban carne o sencillamente la acaparaban imponiéndose al resto por la fuerza. El antropólogo y primatólogo Richard Wrangham[1] ha planteado una «hipótesis de la ejecución»: durante al menos doce mil generaciones se habrían establecido alianzas de prosociales machos beta para acabar con los antisociales machos alfa, produciéndose «una autodomesticación moral de la especie». Siempre ha habido abusones al mando; en aquel momento de nuestra historia, empezaron a salirnos demasiado caros. Tuvimos que ser morales para no perecer o privarnos de esa nueva fuente de nutrición que significaba más bienestar, más desarrollo cerebral y más oportunidades. De nuevo: ni se extinguieron ni se extinguirán los desaprensivos. Pero este mundo, por razones evolutivas, no les pertenece.

Boehm sitúa en ese mismo punto el nacimiento de la conciencia, en la medida en que los insolidarios han de realizar sus cálculos y maquinaciones para trazar estrategias de supervivencia, regidas por el fingimiento y el engaño. Todo ello, unido a la creciente complejidad de sociedades que cobran nuevas posibilidades (de estabilidad y progreso, dados los nuevos recursos disponibles), inaugura una nueva era moral y pone la primera piedra de los futuros Estados. Pasamos de la obsesión por la jerarquía, la fuerza, el miedo y el dominio —como el resto de los animales— a la reputación constructiva en el grupo, la generosidad, la colaboración y el coraje premiados a superior escala.

Aquello no fue un cambio de sentido, sino un impulso adicional a propensiones que ya existían. El zoólogo Richard D. Alexander ha identificado dos patrones etnográficos en las sociedades forrajeras (las más elementales): una cooperación orientada al largo plazo, y un esquema de ayuda mutua más generoso (altruista) que «calculado» («reciprocista»). ¿Cómo se multiplica esto en la caza mayor? Mediante este principio: cazador caído no deja de comer

carne. Un precepto que se extiende a la recolección de frutos, moluscos y plantas, al cuidado familiar y al resto de actividades necesarias para la supervivencia del grupo. Es el cumplimiento de ese principio el que asegura que abundarán la valentía y la ayuda. Del mismo impulso provienen la seguridad social, las cajas de resistencia, el bien común y todos los esquemas de solidaridad mediante los que se protegen los colectivos.

La generosidad y la reciprocidad han sido siempre nuestros seguros frente a las catástrofes. Tras un desastre como el del huracán Katrina, junto a unos cuantos actos salvajes y pendencieros emergen de manera espontánea incalculables comportamientos altruistas. El Blitz (los bombardeos nazis sobre el reino Unido entre el 40 y el 41), el tsunami en el sudeste asiático, el terremoto en Haití: en las peores ocasiones menudea la gente que ayuda, se desprende de cuanto tiene y se juega la vida por el bien de otros. Cierto que el pánico promueve la turbamulta y la rapiña; pero no es menos cierto que desata las solidaridades y activa a los valientes. No obstante, los medios de comunicación muestran mucho más lo abominable, porque el horror es noticia, pero la bondad no es noticia.

Boehm habla de cuatro modelos del compartir: el motivacionalmente generoso; por un sentido del deber profundamente interiorizado; para ganar reputación y evitar la vergüenza; quid pro quo. A excepción del último (el reciprocista o «inteligentemente egoísta»), los tres primeros están presentes en el honor ético. Por supuesto, las tendencias egoístas, que también son adaptativas en cierta medida, no se desvanecen, de ahí la fenotípica intervención de la cultura para reforzar lo que los genes forjan durante miles de años y convive con su contrario. Son muchos los estudios antropológicos que muestran hasta qué punto es beneficiosa una reputación de ayuda. Entre los aché de Paraguay y en diversas tribus africanas, el comportamiento reciprocista es la excepción, no la regla. En muchas de esas tribus, un historial de ayuda «puntúa» y aúpa a puestos de privilegio. Esta selección reputacional promueve la expansión evolutiva del altruismo.

La disposición natural a reconvenir a los egoístas (denominada «enforcement») es un tema global evolutivo que llega hasta lo más

pequeño. Genes y genomas cooperan, y lo mismo cabe decir de genomas y células, de células y organismos multicelulares y de estos cuando se reúnen en grupos. El cáncer es un caso de individualismo desaforado (de egoísmo nocivo) que el sistema inmune trata de combatir para que no acabe con la vida que habita. Los genes mitocondriales que tratan de imponerse a los de la célula huésped son suprimidos en las células complejas. Como dice el psiquiatra y estudioso de la conducta Pablo Malo, cada salto de complejidad a lo largo de la evolución es un salto en cooperación. Lo refrendan los investigadores Arvid Ågren, Nicholas Davies y Kevin Foster[2]: las consecuencias negativas de la conducta egoísta son un factor clave en la evolución de la cooperación en todas las escalas biológicas, desde los genes a las sociedades. Sus modelos matemáticos prueban que el «enforcement» es un mecanismo recurrente, y que su avería puede amenazar con la extinción a las especies.

Si la llamada «teoría del egoísmo psicológico», que aduce que todas nuestras motivaciones pueden reducirse en última instancia a la propensión a sentirnos mejor, sea beneficiándonos directamente o haciendo un bien a otros, cuenta con pocos adeptos entre los estudiosos, no es solo por las muchas pruebas corrientes en su contra, sino por los resultados experimentales que la psicología social ha proveído. Un grupo de investigadores liderados por Daniel Batson[3] ideó un experimento en el que una persona sufría descargas, para evaluar el aprendizaje bajo condiciones adversas. Los sujetos podían, si querían, ayudar a esta persona, Elaine, ocupando su lugar. Para que desarrollasen respuestas empáticas, a la mitad de los sujetos se les contó que Elaine era por su constitución especialmente sensible a estas descargas; y de estos, a la mitad se les ofreció una opción fácil de abandonar la sala para escapar al tenso espectáculo de ver cómo ella sufría. Ocurrió que no solo ayudaron más los que pasaron por la condición empática, sino que además no hubo diferencia alguna entre quienes podían sustraerse o no a ver lo ocurrido. No obstante, quedaba la duda de si, pese a no seguir mirando, quienes abandonaban sin más la sala seguían irremediablemente pensando en el dolor de Elaine y por lo tanto no actuaban por motivos altruistas, sino para evitarse egoístamente el mal trago de seguir pensando en lo que ella estaba pensando. Para subsanar este punto, un nuevo equipo de investigadores (Eric Stocks, David Lishner y Stephanie Decker[4])

añadió esta sagaz variante: a un grupo se le diría que, luego de abandonar la sala si así lo decidía, pasaría por un proceso de borrado de memoria y no recordaría el sufrimiento de esa persona. Una vez más, no hubo diferencias apreciables, de modo que la hipótesis de Batson —que existen motivaciones empático-altruistas— parece más plausible que la que afirma que ayudamos sencillamente para evitar sentirnos mal con nosotros mismos.

Todo apunta a que el homo economicus es una relativa novedad antropológica. Por lo demás, nuestras propias y ultramodernas economías de mercado siguen basándose en la confianza, y son además un camino paralelo al ancestral sistema del intercambio basado en la generosidad, que todavía funciona a varios niveles y en múltiples ámbitos (más en las sociedades más pobres, pero también en las ricas). Esos sistemas de solidaridad son muy robustos en el reino familiar del afecto, aunque también poderosos y muy importantes en las afueras del hogar, en el reino de lo ético.

Resulta de interés detenerse unos instantes en lo que dice la ciencia sobre el heroísmo, por ser un caso extremo de generosidad extrafamiliar. Los investigadores Sara Kafashan, Adam Sparks, Amanda Rotella y Pat Barclay han elaborado un documento sobre esta cuestión[5] en el que recogen interesantes conclusiones. Definen al héroe (ético) como aquella persona que incurre en grandes costos o se arriesga a ellos para brindar a los demás unos beneficios muy superiores a los que espera para sí misma. Los autores señalan que hay esencialmente dos patrones de heroísmo distintos: el reputacional y el íntegro. El primero de ellos —el glorioso— es parcialmente recíproco, es competitivo y tiene como inconveniente que puede «expulsar» al heroísmo prosocial, solidario e íntegro, del mismo modo que las motivaciones extrínsecas pueden expulsar a las intrínsecas, como Deci y Ryan han recogido en sus investigaciones. Parece ser que hay una psicología del deber que no se lleva demasiado bien con los intereses.

Si pensamos en las águilas y las serpientes, los campistas de Oklahoma, concluiremos que el altruismo depende de la capacidad de concebir un ampliado «nosotros». La cuestión es a quién integramos en ese «círculo de inclusión eudaimónico» al que se refería Nussbaum; a cuántas personas consideramos relevantes para

nuestro proyecto de vida, cuántas quedan cubiertas por el manto del deber que tejen nuestros principios. Hay un par de anécdotas históricas que arrojan luz a este respecto. Durante la batalla de Gettysburg, el general confederado Lewis Armistead, mortalmente herido tras una carga, musita una consigna secreta masónica con la esperanza de que alguien la escuche y le asista. Hiram Bingham, unionista y masón, reconoce la señal, lo protege, se lo lleva al hospital de campaña de sus filas, cuida sus efectos personales mientras está ingresado. Y dos: en la semana previa al 25 de diciembre de 1914, en las trincheras de la Primera Guerra Mundial se produjo una espontánea y asombrosa tregua entre los combatientes ingleses y alemanes, en la que hubo intercambio de víveres, partidos de fútbol, ceremonias fúnebres conjuntas y cánticos; una confraternización en toda regla. Esto escribía uno de los soldados ingleses que estuvo presente en la insólita jornada:

En tu país abusas del enemigo, a quien retratas con caricaturas insultantes. Qué cansado estoy de esos grotescos káiser. Aquí, uno puede respetar a un valiente, habilidoso e ingenioso enemigo. También a ellos les espera en casa alguien que los ama, y también ellos tienen que vérselas con el barro, la lluvia y el acero.

Gordon Allport, uno de los padres de la psicología de la personalidad, recogió en los años cincuenta en su «teoría del contacto» que juntar a la gente hace que caigan los prejuicios. De la compasión como sentimiento esencial para el honor ético ya hemos hablado. Ver a las personas como individuos, y no como miembros abstractos de una categoría homogénea (aplicando una especie de inversa del experimento de la cárcel de Stanford, en el que carceleros y reclusos eran uniformados y despersonalizados) nos acerca a esa ampliación del «nosotros» necesaria para que abunden los comportamientos éticos.

Puesto que algunos animales pueden ser empáticos, pero ninguno compasivo, ni hay animal que pueda reverenciar ni avergonzarse como nosotros lo hacemos (aunque puedan expresar contrición), los animales no pueden ser morales, honorables ni heroicos (aunque sí

admirables). El altruismo en los humanos es otra cosa porque otra es la escala de su conciencia, su comprensión de lo que es morir y de lo que es estar vivo. Un animal puede dar la vida por otro y hasta por un ser humano; pero nunca será mortal en sentido profundo —nunca sabrá lo que supone morirse—, y su acto no puede ser en conciencia, aunque sea afectivo. En cuanto a la humanidad, nada escapa a la ética. No hay humanidad viable sin normas que determinen lo que es justo. La moral es la columna vertebral del liderazgo y el trabajo en equipo, y por lo tanto de las organizaciones. La revolución neolítica marca un antes y un después en nuestra historia ética: el sedentarismo alumbró la polis. No obstante, todavía tendremos que esperar un poco para ver cómo el individuo se desarrolló a la sombra de los Estados, y cómo el honor se concierta con nuestras necesidades políticas.

En cierta ocasión preguntaron a la antropóloga Margaret Mead qué señalaba a su juicio el comienzo de la civilización, la frontera entre la humanidad y la animalidad. Respondió que era ayudar a alguien a superar una dificultad potencialmente letal, algo que puede verse, por ejemplo, en un fémur roto y cicatrizado. Ningún animal sobrevive a una pierna rota el tiempo suficiente para que el hueso sane; queda a merced de los depredadores. En Dmanisi, Georgia, un yacimiento que tiene cerca de dos millones de años, se encontró la mandíbula destrozada de un anciano, es decir, de alguien que por no ser capaz de valerse por sí mismo era una rémora para su banda. Los restos de este ancestral Anquises, que un grupo humano hubo de echarse a sus espaldas, son una prueba más de cómo burlamos esa supuesta «ley del más fuerte», una ley que, inexorable para un sinnúmero de criaturas, los seres humanos hemos decidido abolir moralmente.

EL CEREBRO Y EL HONOR, LA MORAL Y EL CORAJE

Tras analizar lo grande, la moral en el marco evolutivo, nos detendremos en lo pequeño, las bases neurológicas del comportamiento valeroso y honorable.

La línea de salida de cualquier reflexión científicamente fundada sobre cerebro y comportamiento es entender que nuestro órgano más importante tiene por fin mantenernos con vida. Más allá de la riqueza sentimental que crea, de la que ya nos hemos ocupado, y relacionado con ella, interesa entender cómo gestiona el cerebro la información de su medio y ante todo cómo aprende. Lo primero que hay que destacar es su formidable capacidad para detectar patrones, es decir, para elaborar relatos. Construimos continuamente historias que justifican nuestros comportamientos; con esas narraciones actualizamos nuestras creencias, tanto las que tienen que ver con los demás y con el mundo como las que se refieren a nosotros. Cerramos compromisos con esas historias y nos aferramos a esas creencias, porque necesitamos puntos de referencia que ahorren recursos mentales y nos permitan enfrentarnos al mundo de manera eficiente.

Es el momento de fundar científicamente esa estrecha relación entre nuestras decisiones morales y lo que sentimos, que atribuimos al honor hace un par de capítulos. Michael Gazzaniga es uno de los investigadores más prominentes en el campo neurológico que nos ocupa. En El cerebro ético explica, valiéndose de las modernas técnicas de imaginería cerebral, que cuando actuamos moralmente no solo se activa la intelectual zona dorsolateral de la corteza prefrontal, sino que se activan previa y más intensamente las partes de nuestro cerebro encargadas de gestionar las emociones (la amígdala, la corteza prefrontal ventromedial y las zonas relacionadas con esta: orbitofrontal, corteza insular, zona anterior cingulada). Cuando la persona objeto de estudio, enfrentada a una cuestión moral, decide no actuar, esas partes permanecen relativamente apagadas. La zona anterior cingulada participa en el

procesamiento de la información interoceptiva —el informe sobre el estado del cuerpo— y se activa cuando detectamos un mal inmerecido. De modo que la injusticia se siente literalmente en las entrañas, en partes de nuestro cuerpo que están profusamente inervadas y en las que a menudo «somatizamos» nuestros conflictos emocionales no resueltos, enfermando. Cuando los males o dolores nos son desconocidos, dudamos, y la cognición entra en juego; tenemos que evaluarlos. En cambio, enfrentados a la injusticia conocida (y esto subraya de nuevo la importancia de la educación sentimental), nuestra respuesta deviene automática, sentida.

Los psicólogos Joshua Greene y Elinor Amit han descubierto que el razonamiento moral está más asociado con la destreza visual que con la verbal, que como sabemos está estrechamente ligada al intelecto. Las áreas de reconocimiento facial son muy importantes para nuestro desarrollo sentimental y social. Sabemos, por ejemplo, que las personas autistas utilizan para reconocer a los demás áreas cerebrales que el resto destinamos al reconocimiento de objetos, con los subsiguientes problemas que ello les causa a la hora de empatizar y ser moralmente responsables. El otro, como se verá, es antes que nada un rostro; para hacer el bien necesitamos los ojos, la visión física o interna (los ciegos pueden ver innumerables cosas). Hallamos una bella intuición de esta realidad empírica en una frase que Chesterton escribe en El defensor: «Hay una carretera que va del ojo al corazón sin pasar por el intelecto».

Por supuesto, los daños cognitivos también repercuten en el razonamiento moral, que no es exclusivamente un proceso emotivo. Los pacientes con lesiones en la corteza orbitofrontal (la región del lóbulo frontal relacionada con el procesamiento cognitivo en la toma de decisiones) muestran incapacidad para sentir vergüenza e incluso se enorgullecen de ello, lo cual suele alejarlos de alcanzar conclusiones morales adecuadas. No es que nuestras decisiones morales «no dependan en absoluto del intelecto»; lo que decimos es que el comportamiento honorable opera a través de automatismos, de creencias y principios, que ese aprendizaje tiene una base emocional y que el propio honor es ante todo emocionante y motivante.

Greene refiere un experimento mental en el que se dice a las

personas monitorizadas que hay un accidentado ensangrentado, que ellas van en su flamante coche nuevo y que si deciden recogerlo tendrán que limpiar la tapicería y eso les costará cien dólares. En el segundo caso al que se enfrentan, se les pide decidir si envían por correo cien dólares para salvar —de forma fiable y contrastada— a diez niños. El primer escenario es personal, esto es, sentimental, y resulta que se asocia con más comportamientos de ayuda que el segundo, que activa además canales cerebrales distintos. El primer mecanismo, emocional y rápido, ha sido, por razones prácticas muy evidentes, el preferido en términos evolutivos; el segundo implica cálculos, distancias e implicación virtual, es más nuevo y menos efectivo.

Es posible que el experimento mental al que más se haya recurrido en la historia de la ética sea el llamado «dilema del tranvía». Un tranvía con los frenos averiados se dirige a toda velocidad hacia un grupo de personas que morirá arrollado por el vehículo si nadie lo impide. Observamos la escena y su inminente desenlace cuando de pronto descubrimos que podemos hacer algo, que en todo caso implica asesinar a alguien. La primera hipótesis es que podemos accionar una palanca que mate a esa persona salvando al resto; la segunda es que ese alguien está apostado en la barandilla de un puente que sobrevuela las vías y que, para salvar a los otros, tendremos que empujarlo con nuestras propias manos para que al caer intercepte el tranvía. El dilema quiere ilustrar la diferencia que existe entre una moral utilitarista, que calcula consecuencias (es mejor la acción que resulta en más supervivientes), y una moral basada en principios, que dice que toda vida es digna, que matar es inmoral y que la pendiente del cálculo es resbaladiza (¿asesinarías a alguien para, con sus órganos, salvar a varias personas que los necesitan?). Por término medio, en este experimento tantas veces ensayado en torno al 70% de los participantes están dispuestos a accionar la palanca, pero solo el 30% empujarían al hombre si fuese la opción disponible. Gracias a las neuroimágenes hemos averiguado que empujar al señor sobre el puente intensifica la actividad de la amígdala y el resto de las zonas implicadas en las emociones, lo cual no ocurre cuando optamos por accionar la palanca, una decisión ligada mayoritariamente al control cognitivo. Los enfermos de demencia frontotemporal, que tienen dañadas sus capacidades emocionales, aprueban empujar al tipo del puente en

proporciones muy superiores a las descritas; y lo mismo se ha comprobado en pacientes con déficits emocionales debido a lesiones en la corteza prefrontal ventromedial. Podemos conseguir inclinar la balanza en el mismo sentido (aunque en menor medida) en sujetos perfectamente sanos, haciendo que resuelvan algunos problemas de cálculo poco antes de enfrentarse al dilema.

Otra forma experimental de bloquear los principios y optar por el empujón homicida es inducir en los sujetos experimentales emociones positivas, lo cual nos recuerda la importancia de la vergüenza, la culpa y otros sentimientos que pueden no ser agradables, pero sí necesarios para actuar en conciencia. Sabemos también que cuando incrementamos la carga cognitiva (ocupando la capacidad consciente y ejecutiva de nuestros cerebros) se producen interferencias con nuestras posturas consecuencialistas, y se resienten nuestros comportamientos morales, cosa que no ocurre con las posturas deontológicas. Cuando actuamos en función del deber y los principios, dicen estos estudios, nos mantenemos más firmes.

Deber y solidaridad van de la mano. Daniel Batson y Laura Shaw[6] han mostrado que el altruismo no es interés propio ampliado, sino algo distinto. En los experimentos que llevaron a cabo, los sujetos que fueron estimulados para relajarse y poder emplear su imaginación cuando escuchaban una historia angustiosa en la que alguien sufría registraban emociones más intensas y una mayor disposición a ayudar a la víctima que aquellos a quienes se inducía a la objetividad y a valorar la cuestión tomando distancia.

La gratitud está estrechamente emparentada con la reverencia, por ser también la alegría humilde de quien reacciona positivamente ante la grandeza. Cicerón decía que la gratitud era no solo la mejor, sino la madre de todas las virtudes. Monica Bartlett y David DeSteno han concluido de sus estudios[7] que es una suerte de pivote de los comportamientos prosociales, y que opera como una viga maestra de la confianza y el compromiso. Bartlett y DeSteno constatan en sus experimentos que los individuos que se sienten a menudo agradecidos se involucran con más frecuencia en conductas prosociales, y, de entre estas, en las más onerosas; y que tales actos, sustentados emocionalmente, rebasan el ámbito de lo recíproco.

Los experimentos que hemos visto nos advierten que, cuando de la moral se trata, hay algo diferencial en lo físico. Sabemos que lo físico va unido al honor, pues este nunca es abstracto, sino que se encarna en acciones en el mundo y es personal en todas las ocasiones. El honor, deontología viva, está irremisiblemente alejado de los cálculos, sin que eso signifique, en modo alguno, que esté reñido con el intelecto. Hacer la guerra desde una sala de ordenadores pilotando drones tiene muy poco que ver con hacerla empuñando una espada en un combate cuerpo a cuerpo; y es fácil colegir en base a qué se ha desarrollado nuestra conciencia moral durante milenios.

EL CÁLIDO INNATISMO DEL HONOR

Tanto el empeño global de la naturaleza (la evolución) como el funcionamiento del sistema orgánico más complejo que existe en el universo conocido (el cerebro) apuntan a que existen instintos morales universales. Los relativistas que creen que la ética es exclusivamente un constructo cultural se equivocan; por esta razón y otras que añadiremos en un posterior capítulo. Sabemos que el incesto, el abuso, el asesinato o la mentira son males éticos, y los experimentos sociales que tratan de invalidar estas reglas son, sin excepción, aborrecibles.

Debemos a Haidt el planteamiento más sólido y actual sobre el innatismo moral, un modelo proveniente de la psicología que aduce que las posiciones morales a menudo no pueden verbalizarse, por ser más bien resortes conductuales. Inspirada parcialmente por la «teoría del marcador somático» de Damasio, el modelo de Haidt plantea que es la intuición, antes que la razón, la que más veces configura nuestros comportamientos éticos. Como se ha dicho, Haidt habla de un «estupor o un pálpito moral» que se racionaliza, pero no puede argumentarse. Tomando como ejemplo un caso de incesto, y constatando la gran cantidad de personas, en culturas diversas, que lo encuentran inmoral aun sin saber explicitar las razones, Haidt desafía el cuasi monopolio del intelectualismo moral, que se extiende de Immanuel Kant a Lawrence Kohlberg, una corriente contraria a lo que propugna el honor y de la que todavía tendremos que decir un par de cosas.

La intuición y la emoción configuran ámbitos diversos, aunque claramente relacionados, en cuanto a que ambas son muestras de «pensamiento rápido», en la terminología del psicólogo y premio Nobel de Economía Daniel Kahneman. Quienes como Kohlberg sostienen que el proceso moral es primordialmente consciente y cognitivo —es decir, que es intencional, supone un esfuerzo mental y es controlado en todo momento por el individuo— minusvaloran cuanto aquí se ha dicho sobre los automatismos honorables. Para

Haidt, sin embargo, el razonamiento no es tanto la causa como la consecuencia de los juicios morales. Interesa decir que él no se refiere directamente al comportamiento, sino al propio juicio; que por ello choca más con Kohlberg que nosotros, que no obstante encontramos sus experimentos perspicaces y en sintonía con nuestras conclusiones. La intuición, en definitiva, no es un «método superior a la razón» para alcanzar conclusiones morales, sino la correa de transmisión entre los principios y deberes asumidos —que pueden forjarse tras largas reflexiones, pero también por la habituación virtuosa o la exposición al ejemplo— y las acciones morales.

En los experimentos recogidos en uno de sus más referenciados artículos[8], Jonathan Haidt, Silvia Koller y Maria Dias descubrieron que eran las reacciones emocionales a las historias de los sujetos estudiados, antes que sus afirmaciones razonadas, las que mejor predecían sus juicios morales sobre los daños que las víctimas sufrían. Lo que la «teoría del intuicionismo social» afirma es que el juicio moral es causado por intuiciones morales rápidas y es seguido, si acaso, por razonamientos morales lentos y ex post facto. El llamado por Kahneman «pensamiento rápido» puede ser experto o heurístico; pensemos en el tenis y en la reacción de un as de este deporte a una bola que se aproxima, frente a la de un simple aficionado. Pues bien: de igual manera, un bien que se intuye genera comportamientos inmediatos, que pueden ser impulsivos y torpes o el fruto del atinado e inconsciente dictamen de un corazón cultivado.

Haidt no niega que un razonamiento moral pueda imponerse a una intuición; dice que ocurre en una minoría de casos, pues solo ha lugar «cuando la intuición inicial es débil y la capacidad de proceso es alta». Dicho de otro modo, puede darse cuando la educación sentimental es pobre o cuando la situación permite prolongadas reflexiones. Lo primero es impropio de la persona honorable; lo segundo es infrecuente en situaciones agudas, aunque en otras sí ocurre. El pensamiento crítico puede sin duda labrar nuevas creencias o afianzar las existentes, y el sentimiento se apoya en ellas; hay, como se dijo, una interacción constante entre corazón e intelecto.

Haidt subraya cuatro problemas de peso que lo llevan a dudar de la importancia causal de la razón en los asuntos éticos. El primero tiene que ver con el proceso dual, las dos velocidades del pensamiento de las que hemos hablado; difícilmente tendrá la reflexión una oportunidad si el instinto ya ha sentenciado. Resulta que lo emocional aparece primero en la filogenia —en los genes—, emerge antes en la ontogenia —en el desarrollo—, cuenta con «autopistas cerebrales» privilegiadas —opera en tiempo real— y se impone al decidir y por lo general a lo reflexionado. Recordemos, una vez más, lo extraordinariamente eficaces (baratas, en cuanto a su coste energético), si no siempre eficientes, que son las emociones y las intuiciones.

El segundo problema atañe a la necesidad de que nuestros razonamientos morales sean motivados, lo cual explica que se asemejen más al discurso de un abogado que defiende a su cliente que a un juez que busca la verdad objetiva. Tenemos arranques kantianos en los que nos gusta pensar en nuestro raciocinio ético como un magistrado augusto e inapelable; pero no es así como funcionamos normalmente. Resulta además que nos acechan diversos sesgos cognitivos: los de relación —está en nuestra naturaleza ser parciales con «los nuestros» y procurar el consenso— y los de coherencia —la necesidad de cohonestar nuestra autoimagen con nuestros juicios morales— entre otros.

En tercer lugar, está la cuestión ex post facto: nuestros razonamientos morales son muchas veces justificaciones, historias urdidas sobre lo ya intuitivamente decidido. Investigadores como Richard Nisbett y Stanley Schachter o los mencionados Wilson y Zimbardo han probado experimentalmente hasta qué punto son potentes esas justificaciones empleando placebos e induciendo conductas mediante hipnosis, es decir, consiguiendo comportamientos inmotivados. También en tales casos nuestros cerebros elaboran explicaciones, motivos inventados. Tenemos un caso ejemplar y dramático en los pacientes que tienen ambos lóbulos cerebrales desconectados por una operación en la que se les secciona el cuerpo calloso. Cuando su mano izquierda hace algo guiada por el hemisferio cerebral derecho (estimulado experimentalmente), sus centros verbales en el hemisferio izquierdo inventan enseguida historias que dan sentido a esos

comportamientos, que en realidad fueron mecánicamente inducidos.

Por último, está el problema de la acción; la constatación de que la acción moral correlaciona con la emoción antes que con el razonamiento. El asunto tiene mucho que ver con dos sistemas de memoria, «frío» el uno, asociado a la compleja representación espaciotemporal y episódica y la reflexión y que depende del hipocampo, y «caliente» el otro, especializado en el procesamiento emocional rápido y vinculado a la amígdala. Los recuerdos que antes y más nos movilizan son los «calientes», los experienciales, los emocionales y los ligados a nuestras creencias. Por supuesto, el sistema frío puede bloquear los impulsos o las «cogniciones calientes» de ese otro sistema, pero, como demuestran las convulsiones de la adolescencia (que no pocas personas prolongan hasta la edad tardía), esa batalla es ardua y tiene un resultado incierto. La mención a las temperaturas no es metafórica; tampoco las referencias artísticas a lo sentimental como lo cálido son un mero recurso poético. En 2003, Kip Williams desarrolló un programa de ordenador llamado «Cyberball» en el que los participantes se pasaban una bola. Pasados unos minutos, en la condición experimental de rechazo al sujeto experimental dejaban de pasársela. Por más que se tratase de un juego insignificante en el que no veían a los otros dos (inexistentes) jugadores, los participantes no solo sentían y expresaban ese rechazo, sino que su temperatura corporal descendía casi medio grado. Es un hecho que nuestra conexión con los demás nos calienta, y el honor es un fuego que se siente en el pecho.

Para apoyar su tesis sobre una alta correlación entre sentimientos y comportamientos morales, Haidt se apoya en los estudios de Batson y en los de Hervey Cleckley sobre los psicópatas (recogidos en The Mask of Sanity). Batson ha desarrollado una hipótesis empática-altruista según la cual la empatía (la compasión) es la principal fuerza que existe para motivar actos altruistas. Diseñó junto a sus colegas un experimento en el que una mujer recibía supuestas descargas eléctricas. Quienes mostraron sentimientos compasivos hacia ella se manifestaron dispuestos a recibir las descargas en su lugar, incluso cuando se les invitó a dejar la escena. Sin embargo, quienes solamente sintieron una desazón intelectual, un disgusto

razonado, tan solo se decidieron a ocupar su lugar cuando se les obligó a seguir observando. Ojos que no ven, corazón que no siente: recordemos los trabajos de Greene y Amit, que vinculan lo visual con la disposición ética.

El intuicionismo social, en definitiva, no niega el impacto del razonamiento moral, entre otras cosas por su capacidad para influir en las intuiciones morales de otros. Un argumento persuasivo puede pasar a ser una convicción, es decir, una creencia y un principio que sirva de matriz para futuras emociones y hábitos. De igual modo, el honor puede explicarse, y su peso argumental contribuir a modificar comportamientos; este libro quiere ser una demostración de eso mismo. No obstante, cualquier programa formativo que se quiera ocupar seriamente de incrementar el número de personas honorables tendrá forzosamente que incorporar experiencias y espejos en los que quienes se forman puedan mirarse; habrá de servirse del sentimiento. Como dice Fernando Pessoa en El libro del desasosiego, el corazón, si pudiera pensar, se pararía, y eso abortaría también nuestras mejores iniciativas morales.

[1] “The Execution Hypothesis for the Evolution of a Morality of Fairness”

[2] “Enforcement is Central to the Evolution of Cooperation”

[3] “Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?”

[4] “Altruism or Psychological Escape: Why Does Empathy Promote Prosocial Behavior?”

[5] “Why Heroism Exists. Evolutionary Perspectives on Extreme Helping”

[6] “Evidence for Altruism: Toward a Pluralism of Prosocial Motives”

[7] “Gratitude and Prosocial Behavior: Helping When It Costs You”

[8] “Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat your Dog”

V.

SOBERANÍA PERSONAL

EN 2001, ANTHONY RAMIREZ-DI VITTORIO, que por entonces trabajaba en el Roberto Clemente High School, enclavado en el área comunitaria de Humboldt Park de Chicago —conocida por la intensa actividad de las bandas criminales desde los setenta hasta finales del siglo pasado—, fundó el programa BAM (Becoming A Man). Su idea era ofrecer a los jóvenes más desfavorecidos un espacio en el que pudieran desarrollar las habilidades emocionales y sociales que los apartasen de los comportamientos delictivos. Las estadísticas dicen que en aquella ciudad y en jóvenes de entre quince y veinticuatro años los homicidios se cobran más vidas que las nueve siguientes causas de muerte. El programa, que todavía sigue vigente y atiende a más de ocho mil jóvenes y centenar y medio de institutos (también en Boston, Los Ángeles y Seattle), logró en pocos años reducir los arrestos por crímenes violentos en Chicago en un cincuenta por ciento, y la tasa de abandono escolar en un diecinueve.

Los estudiantes que participan en el programa BAM son instruidos en el dominio de sus impulsos y en la regulación de sus emociones. Trabajan su autorrespeto, elevan sus aspiraciones de futuro y desarrollan un sentido de la responsabilidad personal, de acuerdo con unos valores esenciales que tienen todo que ver con el honor. «Integridad» quiere decir que soy un hombre de palabra. Soy además responsable de mis acciones, sean o no intencionadas; rindo cuentas de lo que hago y evito trasladar mis culpas. Aprendo que la ira es una emoción normal que necesita expresarse, y que puedo elegir hacerlo como un salvaje o como un guerrero. Hay un principio, «autodeterminación», que alude a que persigo mis objetivos a pesar de las adversidades; aprendo a doblegar los pensamientos autodestructivos y a superar obstáculos. Respeto a las mujeres, aprendo cómo mis palabras y actos pueden llegar a rebajar incluso a las que amo, soy un ser emancipado que no oprime a nadie (una de las reglas del bushido es que el guerrero que pega a

una mujer es un cobarde). Finalmente, establezco metas aspiracionales, creo una visión de quién soy y cómo quiero que me vean los demás, una visión enfocada a hacer de mi comunidad y del mundo lugares mejores.

Los chicos que se incorporan al programa BAM tienen historias terribles a sus espaldas: drogas, tiroteos, arrestos, pobreza, padres, amigos y hermanos muertos en las calles. Encuentran en sus monitores la guía, alguien en quien fijarse, un modelo de hombre muy distinto al que están acostumbrados. Se les enseña también a realizar un «autoexamen implacable», primero en conjunto, junto a sus pares, y luego individualmente. Emprenden, en definitiva, una reconquista de su soberanía personal.

LA LIBERTAD COMPLETA

El 15 de junio de 2013, Ethan Anthony Couch, que tenía por entonces dieciséis años, arrolló estando drogado y borracho a varias personas cuando conducía a toda velocidad por un área residencial. Mató a cuatro de ellas e hirió a otras nueve. Seis meses más tarde, un juez lo sentenció a diez años de libertad condicional y a seguir una terapia de rehabilitación, después de que su abogado adujese que Couch sufría affluenza, un término anglosajón que une affluent (adinerado) e influenza (gripe). La enfermedad en cuestión, si hemos de creer —como hizo el juez— al abogado, sería el producto de una educación de casa rica en la que no hay límites, se consiente y se malcría, una mala praxis que logra irresponsabilizar a un hijo de sus actos. Quien padece este trastorno solo admite tener derechos, desdeña las necesidades ajenas y es por lo visto incapaz de juzgar la gravedad de sus actos.

Dos años después de aquel juicio, Couch fue identificado bebiendo en una fiesta. Su agente de la condicional no pudo localizarlo, de modo que lo arrestaron y lo sentenciaron a dos años de prisión. Cumplió condena y volvió a salir en libertad condicional, obligado a llevar un detector electrónico de su nivel de alcohol adherido al tobillo, a pasar análisis de drogas regulares y a cumplir un toque de queda diario y estar en su casa a las nueve de la noche. En 2020 volvió a ser detenido por saltarse uno de sus análisis, que finalmente pasó y dio positivo.

Cada día que pasa gana adeptos la idea de que solo somos responsables de lo que controlamos, y así pues solamente culpables si tenemos toda la información y los recursos y además tenemos intención de causar daño. Esta es una novedad en la historia moral del ser humano que merece una reflexión profunda. En su Tratado de las pasiones del alma, Descartes empieza por concebir el honor como una pasión, es decir, como un impulso y algo externo a nosotros. Sin embargo, algunas páginas más adelante dice que uno de los motivos que hay para actuar con honor es «el uso de nuestro

libre albedrío, y el imperio que poseemos sobre nuestros propios deseos». Si, como hemos sugerido y en este capítulo concretaremos, el honor «nos obliga», si la llamada del deber no puede desoírse sin que nuestro autorrespeto se resienta, debemos honestamente preguntarnos cuáles son los contornos de nuestra libertad.

La libertad tiene muchos rostros: es posibilidad de autogobierno, opciones a nuestro alcance, voluntariedad al actuar, margen de indeterminación, ejercicio de nuestro libre albedrío. Solo algunos de estos aspectos son morales, y por lo tanto conciernen a esta obra, en la que argumentamos que, en cuanto a mi comportamiento (ethos), hay tres tipos de libertad.

A la primera de ellas la solemos llamar «libertad negativa», consiste en «estar libre de» y es ausencia de injerencias externas, de las coerciones de otros. «Buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera» es el modo en que John Stuart Mill la define en Sobre la libertad, uno de los textos canónicos sobre esta materia. Su gran enemigo en el ámbito civil es el totalitarismo, al que Isaiah Berlin denominó «suplantación monstruosa» en su esencial aportación a este asunto, Dos conceptos de libertad.

Sea un jefe en el trabajo, el gobierno o mi pareja, quien me oprime lesiona mi libertad negativa. No obstante, para que la opresión exista, el poder que se ejerce ha de ser ilegítimo. El policía que me detiene por cometer actos vandálicos no me somete, por más que la situación no me guste. También las personas que carecen de otras libertades son a menudo, por su bien y por el del resto, tuteladas, y su ámbito de decisión, reducido, sin que a nadie razonable le parezca que se conculcan libertades. No obstante, salvo en la incapacidad y el delito, en las sociedades que precisamente llamamos libres se cumple lo que Mill afirma: que sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano. A juicio del pensador inglés, esta es además la veta principal de lo que constituye ser libre: buscar nuestro bien a nuestra propia manera, siempre y cuando no intentemos privar de sus bienes a otros, pues cada cual es el mejor guardián de sí mismo. Esta encendida defensa de la libertad negativa está ligada al nacimiento del yo privado, que vive un momento esencial en el siglo XIX. Todavía a distancia de nuestras democracias contemporáneas y consciente de la opresiva

historia de los Estados, Mill contempla ese incompleto proceso de individuación y advierte que siempre estará amenazado por lo colectivo, lo cual, por supuesto, sigue siendo cierto.

De «ausencia de coerción» y por la vía del progreso, la libertad negativa pasa paulatinamente a significar «tener opciones». La igualdad de oportunidades, hasta cierto punto, lo exige; pero no es difícil extender esa idea exageradamente. Guido de Ruggiero afirmaba hace casi un siglo en La historia del liberalismo europeo que la libertad es la capacidad de hacer lo que a uno le gusta, y que esa libertad de elección implica el derecho del individuo a no ser obstaculizado por otros. Hasta dónde y respecto a qué deben llegar esas opciones es uno de los temas políticos más abiertos al debate. La versión trivial y mercantilizada de la libertad negativa es la libertad de consumo. El concepto es tan caro a la mercadotecnia (su principal vocero) que no hay prácticamente campaña que no iguale «libertad» a «disponer de alternativas para consumir». Sin embargo, si la libertad es sencillamente «tener opciones», es una quemazón que carece de alivio, y linda con la esclavitud, como enseguida veremos.

La gran amenaza para la libertad negativa es la acumulación de poder. Liberales como Condorcet, Constant, Mill o Tocqueville lucharon para que solo los derechos, y no el poder, fueran absolutos, y para que hubiese fronteras inviolables en cuanto al ámbito personal, cierta soberanía infranqueable. No obstante, quienes precisamente inventaron el liberalismo no creían de ningún modo que la libertad negativa fuese la libertad al completo. La filosofía cristiana ya había alumbrado que la también llamada libertas a coactione resulta insuficiente. Para Tomás de Aquino no ser coaccionado es una condición para la libertad, y no la libertad misma; algo debe mover esa libertad para que sea efectiva.

Es común denominar a la segunda libertad «positiva»; es «ser libre para» y consiste en ejercitar la voluntad propia, poder comprometerse y ser considerado responsable de los propios actos. Solo puedo ser libre en este sentido si autónomamente asumo responsabilidades, es decir, si tengo capacidad de respuesta. Dice Varrón (De lingua latina) que «responder» significa «decir spondeo», o sea, «decir “prometo”». También sostiene el romano que tiene que

ver con sponte —«voluntariamente, por decisión propia»—, esto es, que quien es responsable asume un compromiso y no puede alegar que actuó forzada o inconscientemente; y con sponsor, la persona que da garantías convirtiéndose en fiador de algo o de alguien.

Si solo tengo derechos, y no deberes, no soy positivamente libre. Las personas a las que consideramos irresponsables (psicópatas, esquizofrénicos o discapacitados mentales en grado sumo) no son completamente libres. Además, las solemos considerar peligrosas y nos negamos, con toda justicia, a que compartan espacio con nosotros, confinándolas o sometiéndolas a la tutela de otras personas que han de responsabilizarse de ellas. Hay quien piensa que, si les falta esta libertad, no se las puede considerar culpables, ni tiene sentido que se las condene. Lo primero es cierto; lo segundo equivoca el sentido de una condena, que no es siempre y ni siquiera principalmente la punición que acompaña a una reprobación moral, sino una medida de convivencia. Si alguien que no es responsable y no es culpable ha de ser vigilado o encerrado es porque resulta extremadamente peligroso. Nosotros, los que sí respondemos de nuestros actos, no podemos convivir con ellos.

En El contrato social, Rousseau supo ver el aspecto paradójico de esta libertad, que es «la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe». Implica por tanto capacidad para someterse por decisión propia, y es característica del acto de amar. Cuando amo pongo mi corazón y mi intelecto, en una importante medida, en manos de otra persona. Visto desde la libertad negativa, amar esclaviza, lo cual explica por qué en la cultura que iguala libertad a opciones y ausencia de cortapisas el compromiso se resiente y el amor se malogra. Visto desde la libertad positiva, amar es un acto de libertad supremo. Como escribió Luis Cernuda, «Libertad no conozco sino | la libertad de estar preso en | alguien cuyo nombre no | puedo oír sin escalofrío».

Para ser positivamente libre también es necesario hacer el esfuerzo de pensar. Existe un derecho llamado «libertad de expresión», referido a lo negativo y a estar a salvo de coacciones, pero también un deber de ser lo más inteligente que uno pueda, esto es, la responsabilidad de pensar lo que se expresa. Ese deber, como se verá, se extiende hasta la defensa de la verdad misma, a cuya

existencia una persona libre da respuesta, es decir, le da garantías y es fiador de ella.

La libertad positiva explica por qué es imposible que alguien pueda, deliberadamente, esclavizarse. El dilema está bien plasmado en la película Stico, en la que Fernando Fernán Gómez, profesor de Derecho Romano, pretende que un antiguo alumno suyo, Agustín González, lo tome como esclavo a cambio de cobijo y sustento. Sin embargo, es consustancial a la esclavitud que uno sea forzado. La pretensión del profesor es un ejercicio de libertad positiva, y la presunta pérdida de libertad negativa que supondrán las futuras órdenes de su amo no es tal, porque la autoridad es legítima: la voluntad lo ha sancionado.

En La ética de la libertad, uno de los textos clave del anarcocapitalismo, Murray Rothbard dice que un padre o una madre no tienen derecho a violentar al niño, y que no deberían tener ni siquiera el deber de alimentarlo, vestirlo o educarlo, pues todas estas obligaciones son formas de coerción sobre el padre o la madre que los privan de sus derechos. Rothbard va mucho más lejos: pide para el padre y la madre el derecho legal de dejar morir a su hijo. Fácilmente se ve que igualar la libertad negativa con la libertad a secas, negando que uno pueda deber algo a los demás, conduce a la inmoralidad más abyecta. No es casual el parentesco entre los términos «responsabilidad» y «respeto»; no podemos respetar a los padres que no reconocen responsabilidad alguna.

La libertad positiva se ha dado en la historia tanto en ausencia como en presencia de la libertad negativa, y consecuentemente no existe incompatibilidad entre ambas. Hay, como hemos visto, ideologías políticas que prácticamente igualan democracia a libertad negativa, lo cual es un disparate. La libertad positiva es solidaria, una necesidad familiar y cívica cuya negación nos aboca a la anarquía. Como Mill apunta, hay muchos actos positivos que tienen por fin el bien de los demás a los que los individuos pueden ser obligados, de ahí que la cultura que solo reconoce derechos sea un criadero de irresponsables y victimistas que conduce la democracia a su quiebra. Veremos después que Mill alude específicamente, en Sobre la libertad, al honor ético como expresión de la libertad positiva.

Hay todavía una tercera libertad, a la que llamaremos «íntima», que consiste en ser conscientemente libre, para lo cual he de conocer en grado suficiente mis sesgos, mis defectos y mis impulsos, de manera que no llegue a ser reo de mí mismo. El enemigo de la libertad íntima es un tirano interior que me esclaviza, mi renuncia a saber pensar y sentir o la capitulación ante mis apetitos compulsivos.

«Al emanciparse de la autoridad de los adultos» —escribe Arendt en Entre el pasado y el futuro— «el niño no se liberó, sino que quedó sujeto a una autoridad mucho más aterradora y tiránica de verdad: la de la mayoría». Los niños, por inmadurez, apenas tienen libertad íntima, de modo que, al ser desprovistos de una autoridad que los guíe, quedan «librados a sí mismos o a merced de la tiranía de su propio grupo». Por ello, uno de los grandes desafíos formativos de la adolescencia, la puerta que da acceso a una madurez efectiva —aunque sea en ciernes—, es la capacidad de responsabilizarse.

Si el Estado no me prohíbe las drogas, tengo libertad negativa. Si decido consumirlas, asumiendo responsablemente las consecuencias, ejerzo mi libertad positiva, y lo mismo hago si decido no tomarlas. Si me convierto en adicto y dejo de estar al mando de mi propia vida, pierdo mi libertad íntima. Si estoy a merced de mis impulsos, fobias o complejos, soy mi propio carcelero. Ingerir un antagonista del alcohol que me haga insufrible su consumo, ingresar voluntariamente en un centro de desintoxicación que me prohíba salir hasta estar curado o inscribirme en las listas que me impiden entrar en los casinos y las salas de juego son expresiones de la libertad íntima que, reduciendo mis opciones e impidiéndome actos, me hacen en cambio más libre. Por eso la autodisciplina me libera, en la medida en que me ahorra antojos y me libra de aquella avidez que me empeora. Y por eso el deber, como escribe Robert Musil en El hombre sin atributos, «es lo que la humanidad, en justa autovaloración de su debilidad, ha levantado contra su propia debilidad». Deseo no coartado, deseo realizado o desoído por decisión propia, deseo que no me sojuzga: esos son los tres momentos de la libertad que la hacen completa.

La libertad íntima atañe al autoconocimiento y al autodominio, y comporta igualmente hacerse cargo de las partes más oscuras de uno mismo. Es relativamente corriente que intentemos ganar

libertad íntima cuando nos falta la negativa; es posible cierta compensación entre ellas. Si los estoicos y los epicúreos fueron verdaderos campeones en la libertad íntima es porque desarrollaron sus ideas en tiempos marcados por la opresión y las coerciones. Entre Alejandro Magno y el Imperio romano, estos insignes griegos fiaron la mayor parte de su libertad a conducir la propia mente y gobernar sus anhelos. En cualquier caso, la libertad íntima absoluta solo es posible en la muerte. Es justamente lo que propone el budismo: la muerte en vida de todos los deseos. La libertad ascética es íntima casi por entero.

Si creemos que los menores no deben involucrarse en relaciones amorosas con adultos no es solo por la amenaza de coacción, sino porque su diferencial de madurez crea un escalón insalvable de libertad íntima. Esta libertad comienza allá donde la ignorancia, hasta donde es posible, termina. Es decir, ser íntimamente libre presupone una relación adecuada con la realidad. Berlin aporta dos buenos ejemplos de aparente sometimiento que son libertad: las matemáticas y la partitura de una obra musical. La realidad impone límites; negar que existan no nos hace más libres, sino más estúpidos.

Estos diques realistas y razonables se están agrietando y tal vez terminen cediendo. En octubre de 2019 supimos de una propuesta de currículum[1] de estudios étnicos para las escuelas públicas de Seattle que afirmaba que el conocimiento matemático («las matemáticas occidentales»), en tanto «única expresión legítima de la identidad y la inteligencia», había sido utilizado «para privar de sus derechos a las personas y las comunidades de color, borrando sus contribuciones históricas». El currículum planteaba preguntar en clase «dónde aparecen el poder y la opresión en tus experiencias matemáticas» y «cómo se manipulan las matemáticas para que la desigualdad y la opresión persistan». Como el propio Berlin aclara, el conocimiento libera no por proporcionarnos más posibilidades de elección, sino porque impide que nos frustremos por intentar lo imposible. De ahí que para ser íntimamente libre deba conocerme, y llegar a distinguir lo que deseo de lo que me gustaría, lo que necesito y lo que quiero. Las leyes también son límites, y donde no hay ley, la libertad no existe.

Lo que cuenta, en definitiva, es cuál sea mi libertad completa, la compleja conjunción de mis libertades negativa, positiva e íntima. «Completa» no quiere decir «sin restricciones», y tampoco «no susceptible de ser mejorada», sino «sin injerencias intolerables, responsable y consciente». Esta libertad completa ha de ser, por consiguiente, respetuosa con otras libertades y conocedora de nuestra índole perfectible y nunca perfecta, y también ha de ser valiente.

Lo cierto es que la liberación es una condición de la libertad, pero la libertad no es necesariamente una consecuencia de la liberación. El ideal no debe ser alcanzar un estado liberado, «sin ataduras», sino emanciparse. Los seres humanos emancipados no son críos que disfrutan de innumerables opciones, sino adultos responsables y autoconscientes, es decir, virtuosos. La libertad honorable es tridimensional, es emancipación virtuosa. Porque defiende la dignidad y así pues toda injerencia intolerable en los proyectos de vida propios o ajenos, los ataques a la libertad negativa. Porque contribuye a la soberanía moral del individuo mediante las acciones que se siguen de un deber asumido, y solo es positivamente libre quien es capaz de sentir vergüenza, compasión y reverencia. Porque entre las cosas que me debo está la verdad sobre mí mismo, y solo puedo respetarme si soy mi dueño y persigo la excelencia y no estoy a merced de mis peores instintos.

La libertad nunca es control absoluto, y su enemigo natural no son las circunstancias. De igual modo que el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento, carecer de libertad completa no cancela el libre albedrío. La affluenza no existe, por más abogados ingeniosos que salven a niñatos cobardes. Tal vez Couch duerma en su cama, y no en una celda; pero, cuando se apagan las luces, sabe que no tiene honor y no puede respetarse, y esa es, si no la más dura, sí la más inapelable de las condenas.

QUÉ ES LA AUTONOMÍA

Sabemos al menos desde Kant que la mayoría de edad moral solo se alcanza desde la autonomía, que es la almendra de la libertad positiva. Es un término que responde ejemplarmente a su etimología: proviene del griego autos-nomos (αὐτός-νόμος), darse una ley a sí mismo. Ha sido Kant quien con más firmeza ha argumentado que la libertad es un postulado de la moralidad, o, lo que es lo mismo, que la autonomía es una precondición para el comportamiento ético. Kant retoma la cuestión donde Rousseau la dejó para decir que ser autónomo es regirse por la ley moral que uno se impone a sí mismo según la razón. Solo hay soberanía moral cuando somos quienes nos ordenamos, pero no subjetivamente, sino en virtud de una referencia objetiva. Esta aceptación libre tiene consecuencias análogas a su opuesto, la heteronomía, porque ambas deparan responsabilidades; pero el origen lo es todo.

Solemos barajar y no hacer distingos entre la independencia, la autosuficiencia y la autonomía, cuando son muy diferentes. La independencia conlleva no ser influido; en cuanto a ella es posible excederse y negarnos influencias que nos mejoran. La autosuficiencia tiene que ver con no necesitar a otras personas. Puede contribuir a expandir las tres libertades, pero cuando es excesiva y excluye cualquier vínculo con los otros deviene enfermiza, anula la libertad positiva y pone en jaque la íntima. Si soy autónomo, dependo de normas y leyes que acepto en ejercicio de mi libertad positiva. A diferencia de lo que ocurre con la independencia y la autosuficiencia, no hay un punto a partir del cual más autonomía me perjudique.

En los estadios inferiores de la moral hay una jerarquía que impone normas con el eventual respaldo de la violencia. En los honores ancestrales basados en un código para el grupo, todos los miembros del colectivo se cuidan del comportamiento del resto, y esa presión mutua puede traducirse en castigos crueles e injustos. El honor ético reconoce la pertenencia a una comunidad, pero esta es la

humanidad entera personificada en cada uno de los congéneres con los que se interactúa. Ser éticamente honorable exige una virtud superior en tanto no hay un tercero que lo castigue a uno si no se atiene a lo debido.

No hay incompatibilidad alguna entre religión y autonomía, y de hecho hay incontables personas de honor entre quienes albergan ideas religiosas; es incluso frecuente. No obstante, ceñirse a códigos escritos por la mera razón de su supuesta inspiración divina, dejando en segundo lugar la objetividad del bien, es un caso de heteronomía que nos aleja del honor y así pues de la ética. Si se nos pide que emulemos a Abraham y estemos dispuestos a sacrificar a Isaac —porque no hay que hacer el bien porque Dios lo dicte, sino que lo que Dios dicte es el bien, como Kierkegaard aducía—, se nos pide que no seamos autónomos. Por querer enmendar esto, entre otras cosas, acabó la Crítica de la razón pura en el Index librorum prohibitorum. En cualquier caso, la Iglesia católica dejó atrás el Index hace más de medio siglo, y el cristianismo en general ha solventado sus contradicciones heterónomas. En cambio, hay fetuas islámicas que aún hoy gozan de una salud de hierro. Sobre este asunto incide Mill en Sobre la libertad:

Del mismo modo, lo que podamos encontrar, en la moral privada, de magnanimidad, de elevación de espíritu, de dignidad personal, yo diría también de sentido del honor, proviene, no de la parte religiosa, sino de la parte puramente humana de nuestra educación, y jamás hubiera podido ser el fruto de una doctrina moral que no concediese valor más que a la obediencia.

Todos los grupos humanos que persiguen fines conjuntos necesitan algún grado de obediencia, pero la obediencia, si se extralimita, destruye la autonomía. También puede destruirla una escuela que haga demasiado hincapié en «encajar», y lo mismo puede decirse del resto de presiones sociales que nos acobardan. Desde la inoportuna aparición en internet de las redes sociales, ese apremio borreguil se ha disparado, generando multitud de conductas deshonrosas. Este es un buen lugar para enlazar la autonomía con

cuanto se dijo sobre la soledad, la resistencia al estrés y el coraje.

Salomon Asch, Stanley Milgram y Philip Zimbardo han sido pioneros en el estudio de la obediencia y sus consecuencias conductuales y por lo tanto morales. Los experimentos de Milgram entre 1960 y 1963 consistieron en comprobar hasta dónde llegaría un sujeto a quien un científico investido de la autoridad de organizar la prueba ordena aplicar (falsas) descargas a un actor que simula recibirlas y dolerse. Dos de cada tres sujetos llegaron hasta el final en estos experimentos, aplicando una descarga letal de 270 voltios mientras veían al actor retorcerse en una pura agonía, y después morir (fingidamente). En sucesivas repeticiones del experimento en Europa y Australia se alcanzaron cifras del ochenta por ciento. Profundizando en el análisis, los investigadores encontraron que el grado de obediencia era mayor entre los caracteres autoritarios, cuanto más cercana estuviese la autoridad, cuanto menos contacto se tuviese con la víctima y cuanto menor fuese el nivel de formación del sujeto. No hubo distinción apreciable entre mujeres y hombres, aunque las primeras se mostraban más tensas y nerviosas.

La distancia de quien sufre hace las veces de la palanca en el dilema del tranvía: intelectualiza nuestras decisiones, dificultando que la vergüenza y el resto de los sentimientos morales se manifieste. Lo mismo consigue, fuera y dentro de internet, el anonimato. Hay quien sigue sosteniendo que la pederastia en la red es la misma que había antes, solo que visibilizada (porque, afirman, «la tecnología es neutra»); lo cierto es que todo apunta a un franco aumento de esta conducta aberrante, y la principal razón tal vez sea el incógnito. Adicionalmente, cuando nos despersonalizamos y cedemos la responsabilidad a la autoridad damos la peor de nuestras medidas. Causar un daño produce tensión en los individuos comunes; hacernos masa para diluir esa responsabilidad (como los encapuchados del Ku Klux Klan) o considerar que solo cumplimos órdenes (como Eichmann) son las dos formas más frecuentes de resolver esa tensión, anular el pensamiento crítico y bloquear los sentimientos morales para lograr que la gente haga lo que no haría en otras circunstancias. Lo mismo ocurre en los pelotones de fusilamiento en los que uno de los verdugos, desconocido por todos, tiene cargada su arma con balas de fogueo: que la responsabilidad

se diluye, facilitando que se pueda asesinar y a la vez «salvar la cara».

El honor ético, por ser obediencia autónoma, es un antídoto contra la obediencia ciega. Sucesivos experimentos en torno al planteamiento de Milgram han confirmado que son más sumisos quienes menos se respetan y estiman y los menos valientes. Recordemos la dócil aceptación de Thao, a quien la banda ordena que robe a Kowalski el Gran Torino, a lo que él se presta, intimidado y débil. Frente a quien tiene principios, el criminal obediente justifica y racionaliza: elabora coartadas mentales y adapta sus creencias para mitigar los sentimientos de vergüenza, culpa y arrepentimiento, habilitando un portillo por el que pueda escapar su conciencia.

Desobedecer es ir contracorriente, especialmente cuando las conductas infames son tribales y se han generalizado. Hay que vencer el malestar que produce quebrar el orden aparente y el consenso, hay que exponerse al rechazo, saber estar solo, ser, ahora sí y en cuanto a lo inicuo, independiente e intolerante. En 1971 se acordó que la decisión de acabar o no con la segregación racial en las escuelas de Durham (Carolina del Norte) quedaría en manos de un órgano de debate y consulta, denominado charrette, en el que estarían representados por igual blancos y negros. Claiborne Paul Ellis, hasta entonces reputado líder (Cíclope Exaltado) de una cédula del Ku Klux Klan, encabezaba la resistencia a ese avance. Tras pasar diez días compartiendo experiencias y discusiones, e iniciar una amistad con la activista por los derechos civiles Ann Atwater, Ellis cambió de parecer. El día de la votación, delante de un millar de personas, propició el fin de la segregación mostrando su identificación del Klan mientras declaraba: «Si las escuelas van a ser mejores si rompo este carnet, entonces me toca hacerlo». Entre el estupor y el repudio de muchos de sus hasta entonces camaradas allí presentes, acompañado tan solo por su mujer y su hija, Ellis abandonó la sala.

La base cognitiva de la obediencia heterónoma es la sumisión ideológica, es decir, llegar a interpretar la realidad desde la perspectiva del poder. Puesto que la vida en bandas constituye la práctica totalidad de nuestra historia, contamos con inclinaciones

psicológicas que facilitan e incluso hacen agradable someternos ciegamente a un mando. La libertad puede llegar a ser una pesada carga, y el miedo y el estrés, para quienes carecen del suficiente coraje, pueden inclinar la balanza hacia lo malvado.

QUÉ ES LA RESPONSABILIDAD

Ser responsable, como se ha dicho, es dar respuesta. Si fuésemos la única persona sobre la faz de la tierra, la responsabilidad no existiría, pues esta es social, y hasta cuando hablamos de responsabilizarnos de nosotros mismos nos referimos al yo como si fuera un otro. Preguntarnos por la responsabilidad nos conduce entonces a ocuparnos de la alteridad.

Hemos avanzado que en el honor ético, de acuerdo con la dignidad y la exigencia cosmopolita que se deduce de que la humanidad sea una comunidad de destino, hay un tú que me obliga. Ahora bien, ¿qué tú es ese? Para averiguarlo, tenemos que rescatar el hallazgo de Greene y Amit, la conexión entre el razonamiento moral y la destreza visual: el tú que buscamos nos observa. En una de sus cartas a Lucilio, Séneca dice que «hemos de escoger a un hombre virtuoso y tenerlo siempre ante nuestra consideración para vivir como si él nos observara y actuar en todo como si él nos viera». En su Teoría de los sentimientos morales, Adam Smith se refiere a un «espectador imparcial», alguien que real o hipotéticamente nos contempla. «Ningún hombre» —escribe— «se adentró jamás firme y uniformemente en la senda de la prudencia, de la justicia o de la adecuada beneficencia sin que su conducta no fuese principalmente dirigida por una mirada a los sentimientos del supuesto espectador imparcial: de ese a quien recluimos en nuestro pecho, el gran juez y árbitro de la conducta».

Ese espectador imparcial recluido en nuestra intimidad es la conciencia, que, antes que una interioridad arcana, es la aleación de los juicios ajenos que hacemos nuestros. Para la persona de honor, quien activa la conciencia es un tú, no un ello; no es «la ley moral dentro de mí», sino un prójimo, y esta distinción no es un matiz, sino la perspectiva que todo lo cambia. Son los rostros de nuestros congéneres quienes mayor capacidad tienen para despertar los sentimientos morales que motivan nuestras acciones; cuando de hacer lo justo se trata, no obliga igual una entelequia que una

presencia sentida.

Nadie ha dicho con más claridad que Emmanuel Lévinas que es el otro quien hace nacer la relación ética. En Humanismo del otro hombre, explica que esta relación no brota de mi sufrimiento, sino del rostro del otro, que es una vulnerabilidad que me habla, aunque no pronuncie una sola palabra. Soy por lo tanto responsable del otro, incluso a mi pesar, y como dice Lévinas «el rostro se me impone sin que pueda permanecer sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda cesar de ser responsable de su miseria».

Es el otro quien me abre la puerta al reino de los fines; es su mirada la que me exige respuesta. El otro es un alguien que me saca a empellones de mi yo autosatisfecho. Puedo empatizar, reflexionar, debatir sin abandonar ese puerto seguro; pero no hay ética sin un reconocimiento inmediato —sentimental— de que me compete el sufrimiento ajeno. Hasta entonces no he ingresado en el terreno moral: soy un mero aspirante. En la ética del honor y el coraje, el individuo se considera incompleto si no contribuye activamente a la defensa del bien mediante acciones que afecten a un prójimo además de a sí mismo. Perdida la referencia del grupo, la tribu, o el estamento, su capacidad normativa, es la conciencia la que decide bajo la enjuiciadora mirada de mi alter ego. El honor ético trasciende todos los comunitarismos menos uno: el de la humanidad plasmada en cada prójimo, cuya dignidad me interpela.

Un curioso experimento científico prueba el efecto moral de la mirada. Melissa Bateson, Daniel Nettle y Gilbert Roberts[2] jugaron con dos tipos de imágenes situadas frente a una máquina de café que funcionaba con una «honesty box», es decir, una caja en la que se deposita el dinero de lo que se consume sin que haya vigilancia ni cobro requerido, un sistema también denominado «de honor». Los investigadores descubrieron que cuando esas imágenes consistían en un par de ojos que «observaban» a quienes tomaban su café los importes «pagados por una cuestión de honestidad» eran hasta tres veces superiores a los recaudados cuando había otras imágenes.

Estos ojos que nos ven nos recuerdan nuestra humanidad común. Respice post te! Hominem te esse memento! («¡Mira tras de ti y recuerda que eres un hombre!»); Tertuliano nos cuenta que esto era

lo que le decía al general victorioso que recorría las calles de Roma el esclavo que sostenía los laureles sobre su cabeza, siguiendo la costumbre del memento mori. La mortalidad nos une; la conciencia de la muerte del otro se superpone a la aprehensión de nuestra propia muerte, y es esa trabada danza de vulnerabilidades la que nos moraliza, ese amasijo de fragilidad y drama.

Quien, libre y autónomo, busca una norma, tiene por faro el sufrimiento ajeno. De lo contrario revierte hacia sí mismo y se expone a una espiral solipsista que tarde o temprano lo irresponsabiliza, o sucumbe al inmoral totum revolutum de quienes lamentan «las violencias» sin establecer distingos. Así es como algunos indeseables han abordado «el conflicto vasco», igualando a «mártires de la represión» y asesinados por los terroristas, como si las víctimas del Holocausto y las de los bombardeos aliados en Dresde estuviesen en un mismo plano. Por la vía del prójimo, el recurso sentimental y moral del honor nos permite singularizar los padecimientos. Cuando Eichmann supo que el padre del capitán Less, que le había interrogado durante meses, había perdido la vida en Auschwitz, quedó horrorizado; de repente, una cifra era un rostro. Estamos hechos para responder a otros, y cuando nos lo negamos algo se desbarata muy adentro. No es posible el pundonor —el orgullo positivo— sin percibir que tenemos un efecto benéfico sobre el mundo, y ese veredicto está en los ojos de nuestros semejantes. Aquí no hay disolución en el grupo, como en el honor tribal, porque también tenemos deberes para con nosotros mismos, y nuestra dignidad no es menos que la de nadie.

Explica Simone Weil en Echar raíces que «obligación» procede de ob-ligare (alrededor-atadura), y que es consecuentemente lo que nos une a nuestro entorno, a un empeño que tanto protagonizamos como nos supera. Esta obligación nos vincula individualmente. Hay que subrayar esta primacía; el ser humano tiene deberes respecto al prójimo que preceden a los derechos que exige. Para ser eficaces, los derechos necesitan de las obligaciones, porque para poder cumplirse tiene que haber personas que se sientan obligados por ellos. Un derecho no reconocido es poca cosa, apenas un eslogan. Por el contrario, la obligación es eficaz desde el momento en que nace; así entendemos la expresión «lo que hay que hacer», y súbitamente comprendemos que hay que hacerlo.

Hay obligación hacia todo ser humano, dice Weil, por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el prójimo no reconozca obligación alguna. Al otro no se lo tolera; él nos obliga. Esta obligación está por encima de las convenciones, de la historia e incluso de las leyes y las costumbres, porque la dignidad la impone. Lo característico de la obligación es precisamente que no puede fundamentarse en ninguna situación de hecho; es una especie de precipitado del bien. En lo que respecta al honor ético, esa fundamentación reside en nuestra pertenencia a una contigüidad que hace de cada uno de nosotros un testigo de la humanidad y un ciudadano de la Cosmópolis.

Weil, que estuvo con quienes menos tenían y no filosofó sobre nada que no viviese en sus propias carnes, dijo que las injusticias que presenciamos, aunque no nos afecten de manera directa, igualmente nos obligan, si es que somos personas morales. Por eso un débil abusado es una llamada que no puede desoírse. La justicia, para muchas personas, es un concepto abstracto. Sin embargo, la injusticia, que es la que activa los comportamientos honorables, suele ser palmaria. El honor es una rebeldía que consiste precisamente en no admitir la injusticia; ya hemos dicho que es una forma de intransigencia. El código de honor de la academia militar de West Point dice: «Un cadete no miente, no engaña, no roba y no tolera a quienes hacen tales cosas». En la persona de honor, esta intolerancia llega al punto en que a veces no soporta ver cómo se infligen a otros ofensas que ella misma puede llegar a sufrir sin rebelarse.

Dice Weil que quienes niegan determinadas obligaciones para simplificar los problemas —los Jean-Baptiste Clamence de este mundo— «han concertado en su corazón una alianza con el crimen». Solo quien supera el estadio estético de la satisfacción hedónica y reconoce obligaciones puede ser una persona moral, una persona de honor. La gente sin ataduras de ninguna clase no suele ser la más libre, sino la más peligrosa. El problema está en ese individualismo desbarrado que aduce que toda obediencia es sumisión, las ideologías que absolutizan la libertad negativa. Como vimos, la soledad buscada (solitude) no es problemática, al contrario; es la soledad vacía (loneliness) la que constituye un obstáculo. Las personas que no reconocen deuda alguna no son

ricas, sino insolventes. Obedecer nos nutre, siempre que lo escojamos libremente, como nos nutre el servicio. El honor reconcilia la autonomía y la obediencia en el orden jerárquico superior del prójimo. La madurez moral requiere esto: saber que obligarnos no acota nuestra libertad, sino que la ensancha.

No conviene ser ingenuos; ese ensanchamiento es trágico, porque hace descargar un peso enorme sobre nuestros hombros. Pero ese peso existe en realidad siempre, y no sale gratis empeñarse en negarlo. Desentenderse del mal y decir que todo es una parodia o una comedia ligera nos humilla. Solo quien reconoce que la vida es trágica consigue que no sea inane, una hoguera de las vanidades, un festival idiota al que solo están invitados los cobardes. Si el crimen no tuviese antagonistas, la vida sería insoportable. El honor es el modo de insuflar a lo trágico luz y oxígeno.

Aceptar nuestro papel en esta tragedia, asumiendo nuestra responsabilidad de reparar lo deteriorado y combatir a quienes hieren y destruyen, nos convierte en protagonistas. Ya lo advirtió Quevedo: somos ceniza, pero ceniza que puede tener sentido; somos polvo, mas, si queremos, polvo enamorado. Las personas extremadamente irresponsables carecen de identidad moral, son un dato sociológico, una estadística ínfima en el inabarcable libro del universo. En cambio, quien se responsabiliza se afirma como individuo, se singulariza, ocupa el lugar en el mundo que por obligación —y no por derecho— le corresponde e inicia una aventura que ni siquiera termina con su muerte.

LA LLAMADA DEL DEBER

La libertad que publicitan los demagogos y las marcas comerciales es un conjunto de privilegios; la libertad de veras es rica en deberes. El deber cartografía nuestro mundo. Indica el norte y el sur, traza fronteras y señala jalones, disciplina nuestras vidas. No solo resalta lo malo y lo prohibido, sino también lo excelente, creando oportunidades para la vergüenza y el orgullo. El deber, segundo nombre del honor, impone un orden que necesitamos.

Fue también el deber, y no solo el poder y la violencia, el que mantuvo en pie el mundo antiguo. El hombre homérico tenía un profundo sentido del deber, un sentido que tendría su continuación en la polis. La muerte de Sócrates, aceptando su deber ciudadano y bebiendo con entereza la cicuta, constituye un hito en la ética del deber. ¿Por qué nos emociona el Fedón? Porque contemplamos ese mejor de los mundos a nuestro alcance: un individuo que ejerce su libertad inalienable y un ser social que voluntariamente se somete a la norma de la polis. Antes de ese acto final, hallamos a Sócrates explicando a Critón en el diálogo homónimo que no puede huir para salvar su vida porque se debe a las leyes de Atenas. Su comportamiento es honorable; soldado antes que impertinente tábano, Sócrates personifica el tránsito del honor del campo de batalla a la ciudad. En la Apología, nos dice: «Si pensáis que debería avergonzarme de un comportamiento que pone en peligro mi vida, os contestaré que un hombre digno de serlo solamente tiene en cuenta que esté bien o mal lo que esté haciendo y no los efectos que pueda depararle».

Como se ha dicho, Sócrates es una referencia fundacional para los estoicos, y es a partir de él cuando los deberes (kathékonta para los griegos, officii para los romanos) pasarán a formar parte de la columna vertebral del estoicismo, que ha hecho grandes aportaciones a este asunto. Para un estoico, vivir virtuosamente de acuerdo con la naturaleza implica reconocer deberes y llevarlos a su cumplimiento. En la constelación ética romana, lo honestum —lo

honorable— es la belleza moral, el ideal que arrastra, el deber como incandescencia que obliga. El officium es la aplicación al caso real de lo honesto; el decorum —de decet, «lo que procede»—, es ese hacer lo que hay que hacer que el honor sustancia.

Todo esto adquiere pleno sentido en la práctica, que es el terreno en que un estoico se reconoce. No con fines conceptuales, sino prácticos, escribe Cicerón De officiis. En la obra refiere cuatro fuentes de lo honesto: «Descubrir la verdad por la perspicacia del espíritu»; «mantener la sociedad humana, dando a cada cual lo que le corresponde y guardando fielmente los acuerdos o pactos»; «la grandeza o firmeza de un espíritu fuerte»; y «el orden y medida en todas nuestras acciones». A la segunda de esas fuentes se refiere más adelante disgregándola en la justicia, que a su parecer es la más espléndida de todas las virtudes y la primera cualidad del hombre de bien, y la beneficencia, de la que da dos sinónimos, la bondad y la generosidad. Añade Cicerón que son fundamento de la justicia la lealtad y la buena fe, esto es, la sinceridad en las palabras y la fidelidad en los compromisos. Entre las razones para que los deberes quiebren, cita el querer evitarse enemigos, la pereza o la inercia.

Para un estoico, si tenemos deberes es porque divinidad y humanidad, humanidad y cosmos, son una y la misma cosa. Tras ellos, y prolongando muchas de sus ideas, el cristianismo instaló ese deber en la conciencia vinculándolo a Dios y la Naturaleza. Superando las obligaciones de la tribu y las tribulaciones de la gloria, el deber será el caballo de Troya que saque la moral del juicio público y la introduzca en la conciencia.

Marco Aurelio dedica algunas de las mejores páginas de sus Meditaciones al deber. Señala que es la responsabilidad frente al otro la que lo justifica: «Desde un punto de vista, todo hombre se halla ligado estrechamente conmigo y tengo el deber de procurarle el bien y soportarle». Este deber ya no está vinculado a la gloria y los honores, ha de atenderse por sí mismo y quien cumple no ha de esperar recompensa. Además, cumplir con nuestros deberes nos permite realizar nuestros fines vitales.

Pues todo hombre que falta a su deber yerra el objeto de su vida: se ha equivocado de camino […] Has prestado servicio a un hombre; está bien; ¿qué más quieres? ¿No te es suficiente haber obrado conforme a tu naturaleza? ¿Necesitas que te paguen? Es como si el ojo pidiese una recompensa porque ve, o los pies porque marchan. En efecto, lo mismo que esas partidas del cuerpo que han sido organizadas para un fin especial y que, obrando según su organización, no hacen más que la función que les es propia, lo mismo el hombre, habiendo sido creado para ser bienhechor, no hace sino las funciones de su organización particular cuando hace bien a alguien o contribuye a procurarle ventajas exteriores. Entonces habrá cumplido su misión.

Marco Aurelio, al igual que Cicerón, no tenía a su alcance la ciencia que probase que esa es nuestra naturaleza. Nosotros ya hemos visto que todas estas potencialidades existen, y que no es cierto que nuestra inclinación brutal y egoísta se imponga por defecto.

«Deber, nombre sublime y grande», escribe Kant en la Crítica de la razón práctica. Lo define como aquello que hay que hacer por necesidad objetiva e incondicionada. Ya vimos que, en cuanto al honor respecta, esa imposición está en la mirada del otro que nos interpela. Sin embargo, Kant no lo cree así, y puede decirse que no necesita a nadie, pues «la ley moral» dicta el deber sin que intervenga ningún rostro humano. Se plasma a su juicio el deber en el imperativo categórico o «imperativo de la moralidad», que es el «principio práctico de la razón pura como un mandato incondicionado en el que se ordena una acción como deber». El imperativo hipotético, en cambio, es condicionado, racional en sentido mundano: el comportamiento se acomoda a las circunstancias y hay cálculo.

Kant llama al deber «apremio práctico», y lo define como la necesidad objetiva de una acción en tanto esta nos obliga. Cree que supeditarse al deber es estar sometido solo a la propia y sin embargo universal legislación, esto es, ser autónomo. En Metafísica de las costumbres enumera los vicios contrarios al deber —las mentiras, la conveniencia, la falsa humildad, el servilismo— y dice que atentan contra nuestra libertad y nuestra dignidad,

concluyendo que «la virtud que se opone a todos estos vicios es el amor al honor (honestas interna iustum sui aestimum), una mentalidad muy alejada de la ambición (ambitio), que puede ser muy mezquina».

Kant añade en Fundamentación de la metafísica de las costumbres que es moralmente bueno lo que es «conforme a la ley moral» y además «ha de suceder por mor de ella», porque «aquella filosofía que mezcla los principios puros con los empíricos no merece tal nombre». El quid de la calificación moral de nuestro comportamiento está en la diferencia entre «conforme al deber» y «por mor del deber». Lo supremo en términos morales sería que se hiciese el bien por el deber y no por inclinación. No obstante, aquí Kant se extralimita, al cortar el paso a las emociones como potencia moral y no admitir sino una motivación abstracta, «la razón», que por su abstracción no motiva. De esta forma se adhiere al viejo prejuicio pietista que dicta que puedes hacer cualquier cosa, con tal de que no lo disfrutes. Ya hemos hablado del pundonor; y si no es imprescindible, sí ocurre que hay una alegría especial ligada al honor, a la que volveremos cuando nos refiramos a la estética del bien. Todo eso lo niega Kant, y ahí está, nos parece, el talón de Aquiles de su ética.

Esta aridez que Kant exige creyendo fortificar el deber, esta ausencia de motivos, constituye un paso atrás, porque vuelve a poner el acento en uno mismo, en sus intenciones. Por el contrario, lo que cuenta en el acto honorable es el beneficio objetivo que causamos a otras personas, y si no importa, desde luego, la felicidad que eso nos produzca, ¿por qué habría de ser menos el bien causado con gozo? ¿Qué hay de malo en el orgullo cuando me dispone a lo bueno, aumentando las probabilidades de que reincida? Para Kant, el valor moral de una acción proviene de una voluntad despersonalizada. «La necesidad de mi acción merced al puro respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber», insiste, «y cualquier otro motivo ha de plegarse a ello, puesto que supone la condición de una voluntad en sí, cuyo valor se halla por encima de todo».

Más allá de ese grave defecto —ignorar que son las emociones y los motivos los que por definición nos mueven—, son muchos los

aciertos de la propuesta kantiana. El deber que Kant concibe aúna autonomía y responsabilidad, engendrando obligaciones. Reconoce una legislación objetiva a la que han de plegarse mis acciones. El espíritu de esta ley queda recogido, como se ha dicho, por el imperativo categórico, del que ofrece dos acepciones básicas en la Fundamentación, ambas aplicables al honor. La primera («imperativo teórico») se refiere a la objetividad del bien: «Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en la ley universal». La segunda («imperativo práctico») toma pie en la dignidad: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio».

A pesar del corsé formalista de su filosofía y de la ausencia del otro, Kant sí llegó a señalar que el deber cobra sentido cuando es una obligación activa. No basta, dijo, con no desear mal a nadie para que la justicia se imponga; tomar a la humanidad como fin en sí misma reclama esfuerzos, y no solo quitarse asépticamente de en medio. De hecho, él mismo exhortaba con frecuencia a sus estudiantes a que actuasen con honor, y específicamente a que no temiesen la muerte por hacer lo que tenían que hacer. Les decía que hay deberes más importantes que la vida, y que el honor es condición necesaria para la moral. Kant creía que había dos tipos de deberes indisolublemente ligados al honor: el deber hacia uno mismo (por ejemplo, conservar la propia vida) y el deber hacia los demás, ambos sustentados sobre la misma base absoluta: la dignidad que compartimos.

Dos siglos después, Hans Jonas construye su «principio de responsabilidad» a partir del imperativo categórico kantiano. Escribe en su obra homónima que hay cosas que son buenas o valiosas por sí mismas, no en función de un deseo, sino porque «su posibilidad contiene la demanda de su realidad», y que a raíz de ello se convierten en un deber «tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción» (diríamos nosotros: tan pronto pase por allí una persona honorable). ¿Qué quiere decir, entonces, hacer lo debido? Tomar conciencia de una obligación que en todo caso preexiste. «Lo que decimos es, pues, que un “mandamiento” puede partir no solo de una voluntad

que manda —un Dios personal, por ejemplo—, sino que puede partir también de la inminente exigencia de la realización de un bien-en-sí». Jonas propone lo mismo que Weil y Kant: que el bien es objetivo e independiente del deseo, y que de esa independencia procede su relevancia y su fuerza. Este bien independiente demanda convertirse en fin: «No puede forzar a la voluntad libre a convertirlo en su fin, pero puede forzarla a reconocer que ese sería su deber. Si no en la obediencia, el reconocimiento se muestra en el sentimiento de culpa: al bien le hemos dejado a deber lo suyo».

A diferencia de Kant, Jonas sí admite que hay dos fundamentos para lo debido, el objetivo/racional («el principio legitimador subyacente de la exigencia de mi deber vinculante») y el subjetivo/emotivo (para nosotros, la vergüenza, la compasión, la reverencia). Más allá de que uno sea responsable de los propios retos, dice Jonas, «yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción». Ese bien, repitámoslo, se nos impone, es una exigencia unívoca; la responsabilidad es una relación no recíproca.

Llevamos más de un siglo de guerra sin cuartel contra la naturaleza, y consecuentemente contra los deberes, más de un siglo de sueños adánicos que mutan con regularidad en pesadillas. Desde la idea orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino solo historia, pasando por los existencialistas, las revoluciones de los años sesenta y llegando hoy hasta las quimeras de los transhumanistas, esta impugnación de la biología y la antropología está patrocinando abundantes desastres. Una de sus principales víctimas es el deber, y en consecuencia el honor, que por supuesto requieren comprender que somos historia y naturaleza. Por lo demás, y aunque lo niegue, la posmoderna entronización de los derechos precisa lo mismo, pues ¿cómo defender la existencia de derechos universales si no hay algo inalterable y común a todos los seres humanos? Quienes primero concibieron los derechos universales (los ilustrados) partieron de esa idea: la existencia de un orden natural y objetivo.

Existen los deberes naturales. Rawls, el más poderoso actualizador de las tesis kantianas, nombra varios en Teoría de la justicia, como el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, el de no dañarlo o perjudicarlo o el de no causar sufrimientos

innecesarios. Dice también que estos deberes naturales se dan entre los seres humanos con independencia de sus relaciones institucionales; surgen entre todas las personas cuando se las tiene por moralmente iguales, y así pues están por encima de las leyes y los Estados. De modo que el deber no solo maximiza la libertad positiva y contribuye a que tal libertad sea completa, sino que es garante de la igualdad. Ambas, libertad e igualdad, son, como se verá, los pilares del bien objetivo. Leemos no obstante a Rawls denunciar que el deber contemporáneo se ha rebajado, acogotado por el peligro; que se nos pide que echemos cuentas. Ya hemos esclarecido adónde nos lleva eso, y de qué nos aleja. ¿Acaso no va a avergonzarnos negar la ayuda porque correremos un riesgo? ¿Y no son precisamente las opciones en nuestra contra las que aceleran nuestra respiración y la sangre que corre por nuestras venas? ¿Qué hace que hagamos el bien, sentir que debemos o un fino análisis de contingencias?

El honor ético solventa la llamada falacia naturalista, al extraer un deber de un ser. Lo hace por una doble vía. La primera, que atendimos en el capítulo anterior, tiene que ver con cómo somos los seres humanos, a tenor de lo que nos dicen las ciencias y las humanidades, esto es, tiene que ver con nuestra constitución sentimental, la relevancia del altruismo para nuestra vida en común y otros elementos innatos de nuestro psiquismo. La segunda se funda en que no hay moral si no somos libres, en que solamente lo somos cuando la libertad es completa y en que esto solo ocurre cuando respondemos. Como dijo Alfred de Vigny, el honor es la poesía del deber.

Para ser una persona moral, una persona de honor, no basta con saber ver que existe un bien objetivo, un código universal que puede razonarse: hay que comprometerse a realizarlo. Por eso juramos «por nuestro honor» cuando queremos expresar el más alto nivel de compromiso. Juramos siempre ante alguien, o ante nuestra tribu que nos contempla, o ante un Dios que nos une. Siempre se convoca a un tú, real o imaginado, igual o más elevado, cuando se jura. Las personas de honor saben que ese juramento no requiere de vigilancia o coerción externa, porque entonces sería una ética heterónoma, premio y castigo, normas para chiquillos.

Para quien es honorable una promesa es siempre un compromiso y tiene la misma importancia independientemente de la persona con la que se contrae. Si en cuanto a los asuntos serios hemos de tratar por igual todas las promesas es porque en todas nos juramentamos ante la humanidad misma. Quien vea una exageración en esto no entiende en qué consiste la confianza. Hay muchos aspectos humanos que se compadecen con las gradaciones, como el afecto, la certeza o la belleza; pero la confianza no es uno de ellos. Con la confianza no hay medias tintas: quien te traiciona una vez puede traicionarte siempre, y si todo el valor de la confianza descansa en saber que alguien responderá de sus compromisos, solo pueden ser morales las personas honorables.

En cierta ocasión en que Alejandro Magno cayó enfermo, se encontró con que ninguno de los médicos de su expedición se atrevía a tratarlo, por miedo a ser ejecutados si finalmente moría. Tan solo Filipo de Acarnania se prestó a la tarea y convino en prepararle un remedio. Entretanto, Parmenio, uno de los hombres con más predicamento en su corte, envió al monarca esta carta: «Majestad, el rey de Persia, Darío, ha sobornado a Filipo con promesas de matrimonio con una de sus hijas, y ahora se dispone a envenenarte». El rey no comentó la carta con nadie; cuando Filipo le trajo el cáliz con la medicina, se la dio a leer mientras tranquilamente se la bebía.

La nuestra es una era de deberes subordinados, instrumentales. Poniendo el carro delante de los bueyes, hemos querido que sea de los derechos de donde emanen las obligaciones. Es condición de la posmodernidad que los derechos sean los hechos morales fundamentales y absolutos. Sabemos que esta inversión del orden natural de las cosas no está funcionando, y estamos viendo cómo las sociedades libres se agrietan. El olvido —cuando no el desprecio— de nuestras obligaciones morales, individuales y civiles, tienen un coste cierto en cuanto a la proliferación de vicios y virtudes. Desechar el imperativo de adherirnos a fines que superen el estrecho círculo de nuestros intereses personales no nos libera, nos empeora. Como dice Giles Lipovetsky en El crepúsculo del deber:

El deber se escribía con mayúscula; nosotros lo miniaturizamos; era

sobrio, nosotros organizamos shows recreativos; ordenaba la sumisión incondicional del deseo a una ley; nosotros lo reconciliamos con el placer y el interés propio. El «es necesario» cede paso al hechizo de la felicidad, la obligación categórica al estímulo de los sentidos, lo prohibido irrefragable a las regulaciones a la carta. La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, lo hemos remplazado por las solicitaciones del deseo, los consejos de la psicología, las promesas de la felicidad aquí y ahora.

Hicimos de la moral espectáculo, un acto de comunicación más, una habilidad conveniente. Enterramos el deber porque entorpecía la engrasada máquina del business. Nos esforzamos en pronunciar ese nombre, «deber», con la boca pequeña, para que nadie se molestase, logrando así que nadie se diese por aludido. Teníamos que enterrar la responsabilidad, exculpar al pobre Ethan Couch y ponernos a expedir facturas y recetas. Había que terminar con todas las renuncias, porque, es verdad, algunas eran impuestas, pero desechamos también con tal gesto algo que necesitamos para que la vida merezca la pena.

¿A cambio de qué hemos vendido nuestra alma? De unas cuantas comodidades, o ni siquiera de eso; a cambio de falsas libertades, de un ridículo cúmulo de opciones, de promesas de inmortalidad fraudulentas. Entregamos el bien a cambio del bienestar. ¿Queríamos ser felices? Pues tampoco está ocurriendo. Hay signos de una creciente desazón por todas partes; se multiplican las depresiones y los suicidios y hacen su agosto los mercaderes de drogas. Creímos ser conquistadores, pero fuimos los nativos engatusados con baratijas. «Os dieron a elegir entre el deshonor y la guerra», decía Churchill en octubre de 1938, después de que el primer ministro Chamberlain se doblegase por penúltima vez ante Hitler. «Elegisteis el deshonor, y ahora tendréis la guerra».

SOBERANÍA PERSONAL Y ASERTIVIDAD MORAL

En un libro de viajes publicado a título póstumo (Voyages), Tocqueville escribe: «La libertad es, en verdad, algo sagrado. Solo hay una cosa que merezca mejor ese calificativo: la virtud. Pero ¿qué es la virtud sino la libre elección del bien?».

Es personalmente soberano quien se obliga. Esa asunción del deber, cuando es honorable, es también virtuosa, es decir, implica una fuerza (vir), dar un paso al frente, una disposición afirmativa. En cuanto a lo que es justo, diremos que alguien que aplica esa fuerza es moralmente asertivo. ¿Qué es la asertividad? En el ámbito de la psicología no es un constructo de perfiles nítidos; y en el ámbito corriente se la confunde con frecuencia con la agresividad o la bravuconería. En los años setenta, Arnold Lazarus, psicólogo especializado en el estudio de la conducta, propuso sustituir el concepto por el de «libertad emocional», y ciertamente la asertividad tiene mucho que ver con ser libre.

Ser asertivo es decidir por convencimiento propio, libre y activamente, el comportamiento de uno. La persona honorable es moralmente asertiva, es decir, las respuestas que sus conductas constituyen son razonablemente claras, seguras y proporcionadas (hasta el límite de su temperamento). El honor es fondo antes que forma; pero, por ser valiente, entraña casi siempre cierta compostura, esa gracia a la que vimos que se refería Hemingway. Esta asertividad mira diferente hacia abajo y hacia arriba. Con quien nada puede proveernos, es humilde, servicial, incompatible con la prepotencia. Con el poderoso es lo opuesto al servilismo, y admite incluso, sin desdoro, un punto de insolencia y de gallardía.

Arnold Lazarus propuso en su día cuatro dimensiones de la asertividad, cuatro capacidades que tienen que ver con esto: hay que poder decir no, pedir favores o hacer peticiones, expresar sentimientos positivos y negativos e iniciar, continuar y terminar conversaciones. Los psicólogos estiman que la asertividad social

incluye saber defender los propios derechos, ser independiente y ejercer cierto liderazgo. La asertividad honorable incorpora estas capacidades y consiste en defender activamente dignidades (la propia y las ajenas), asumiendo autónomamente deberes. Las personas moralmente reactivas aguardan y calculan, mientras las honorables se significan. La asertividad honorable también es lúcida, pues se rinde ante la verdad, desestimando lo popular y lo conveniente.

La asertividad nos refuerza: genera autoestima, autoconfianza, autoeficacia, coraje. No es solo una forma de demostrar fuerza, sino también de acrecentarla. La soberanía personal no es un derecho, sino una potencia, un modo ético de afirmamos en el mundo. La conquistamos rehusando escondernos, es decir, no haciendo distinción alguna entre las faltas de comisión y las de omisión, sintiéndonos igual de responsables en las dos tesituras. Como dice George Steiner en Lenguaje y silencio, somos cómplices de lo que nos deja indiferentes. En cuanto a la compostura, la gracia, no es lo esencial, pero suele ser acorde. Como se ha dicho, somos asertivos cuando nuestra conducta expresa nuestros sentimientos, deseos y juicios de un modo directo, firme y proporcionado. Y, sin ser lo que de veras importa, está de tal modo conectada la disposición física, el gesto, con la acción honorable, que con toda naturalidad decimos que es «digna» la persona que así se conduce.

¿Cómo olvidar lo que hizo el general Gutiérrez Mellado en el fallido golpe de Estado de 1981? ¿Cuánto hizo ese gesto valeroso por nuestra aún balbuciente democracia? Se habla, con razón, del papel que desempeñó Juan Carlos I, pero fue el capitán general ad honorem del Ejército de Tierra quien se ocupó de la primera y decisiva defensa. Tres o cuatro detalles han quedado en la retina colectiva de aquella jornada histórica; el más impresionante de ellos fue ver a este señor de casi setenta años encarándose con los golpistas en solitario, negándose a echarse al suelo, impávido ante los disparos que agujereaban la techumbre del Congreso.

Cuenta Suetonio sobre el emperador Vespasiano:

Durante su noveno consulado estando en Campania se sintió

aquejado de leves escalofríos por la fiebre, y enseguida volvió a Roma, para, desde allí, dirigirse a Cutilias y a los campos de Reates, donde solía pasar los veranos. Aquí, a pesar de que tenía una salud delicada, utilizaba con frecuencia agua fría para beber, y por eso se le declaró una infección intestinal. Pero no por esta enfermedad dejaba de cumplir con sus deberes de emperador, según su costumbre, de manera que incluso recibía a las embajadas postrado en el lecho. De repente, una urgencia del vientre le llevó casi hasta la extenuación, y dijo: «Conviene que el emperador muera de pie» [Decet imperatorem stantem mori]. Y así, mientras trataba de levantarse y se apoyaba en las manos de los que le ayudaban, murió.

Recordemos que decet quiere decir «lo que procede», y que comparte raíz con decorum. Esta compostura recibe a veces el apropiado nombre de decencia. La palabra no es solo una herencia del recato prescrito a las mujeres; y así, en su tercera acepción, el DRAE la define como «dignidad en los actos y en las palabras, conforme al estado o calidad de las personas». Cuando años después le preguntaron a Gutiérrez Mellado por lo que hizo aquel 23 de febrero en el Congreso, luego de quitarle importancia, afirmó: «No hice más que cumplir con mi deber». Cuánto se lo echa de menos, ahora que hay tantos que se arrastran por la Cámara Baja.

El honor ético hereda la asertividad moral del honor caballeresco, que a su vez es una síntesis de otros honores ancestrales. Ya se han mencionado las injusticias, morales y políticas, que conllevaba semejante estamento. Pero hemos de reconocer con cuánta nostalgia contemplamos tantos la porción honorable de su comportamiento. Necesitamos caballeras y caballeros. William Faulkner expresa este anhelo en una descripción de su novela La escapada: «Un caballero es capaz de superar cualquier cosa y de enfrentase con cualquier cosa. Un caballero acepta la responsabilidad de sus acciones y soporta el peso de sus consecuencias, incluso aunque no haya sido el instigador, sino tan solo consintiese; bastaría con que se abstuviera de decir No, sabiendo que no debía hacerlo».

SOLO ANTE EL PELIGRO

Hay un lugar donde abundan estas caballeras y estos caballeros. El cine ha sido una de las manifestaciones culturales más globales e influyentes de los últimos cien años; y si hay un género cinematográfico que se ha ocupado de la libertad, la responsabilidad, la autonomía, el deber y la asertividad moral, ese es el wéstern. Muchas de sus obras giran en torno a una situación, si no anárquica, sí políticamente muy precaria, en la que la justicia no puede descansar en las instituciones, sino en los individuos. Los wésterns son escenarios poblados de mujeres y hombres valientes y honorables. En buena medida por ello su estética, su relato y el paisaje moral que representan no han quedado en un localismo norteamericano, sino que han llegado prácticamente al mundo entero. Por ser verdaderos estudios sobre la libertad, la conciencia y la individualidad, son también obras antihobbesianas. No obstante, no todas sus historias nacen y mueren en el individuo; Los siete magníficos, basada en Los siete samuráis, es la historia de un combate colectivo contra el mal, y hay otros ejemplos similares. Se dan múltiples concomitancias entre los cowboys y los samuráis; unos y otros se desenvuelven en un mundo de honor.

En estos filmes son muchas veces las instituciones sociales las que suponen un obstáculo para la justicia. Incluidas las convenciones; no es raro que el pueblo sea un rebaño rebajado por la cobardía y los intereses. El sistema judicial casi siempre se queda corto, cuando no es corrupto. «De la insuficiencia del Estado y el valor de las personas libres y justas»; ese podría ser el subtítulo de muchas de estas cintas. En el wéstern, la justicia está a menudo fuera de la ley. Así ocurre con el abogado Ranse Stoddard, que James Stewart interpreta en El hombre que mató a Liberty Valance, una de las obras maestras de John Ford. Aunque la ley importe, la justicia en el Oeste es un asunto personal e intransferible.

Los wésterns son historias del limes, fronterizas, y no solo en sentido geográfico, por la colindancia con el mundo salvaje de los

indios[3]: se ocupan de dilemas morales y orbitan constantemente en torno a las limitaciones humanas. También se ocupan de las limitaciones de los Estados de derecho, escenificando la cantidad de sitios a los que la ley no llega. En nuestro mundo, plagado de instituciones tambaleantes o bajo sospecha, resuena aún con fuerza el llamado a la defensa activa del bien que el honor representa y estas películas exponen. Mirados de cerca, Hadleyville y Shinbone, los pueblos que Fred Zinnemann y John Ford filmaron, no son tan distintos de nuestras consternadas vecindades.

La pregunta retórica y académica sobre la justicia —¿podrá alguna vez haber una justicia completa en este mundo?— es sustituida en el wéstern por esta otra, tanto más acuciante: ¿puedo yo, persona imperfecta en un mundo imperfecto, hacer justicia en este momento y lugar concretos? Si algo deja a las claras este género es que una cosa es la justicia formal —la legalidad— y otra la ética, el bien encarnado en el mundo, que con frecuencia desborda los cauces legales. También nos recuerda la necesidad de cumplimentar la seguridad que aporta el Estado con el deber moral que han de asumir los ciudadanos. Hacer el bien es un desafío imperecedero al que nos empujan las aporías de una polis por siempre imperfecta; el héroe del wéstern escoge la asertividad y no sucumbe a la impotencia.

Casi todas las cintas del género plantean problemas morales a partir de experiencias traumáticas. Es el caso de Centauros del desierto, y el de Sin Perdón: hay sentimientos de vergüenza ante la injusticia y la cobardía, compasión por la víctima y reverencia hacia los héroes. Suelen comenzar con el atropello de personas inocentes, seguir con la decepcionante respuesta de la ley y los «agentes del orden» y concluir con la necesaria actuación del honor y el coraje para que la dignidad prevalezca. Sus guiones sirven para recordarnos que el mundo, como decía Freud, no es una guardería.

Solo ante el peligro es una de las mejores películas que el wéstern ha dado. Will Kane, interpretado por un extraordinario Gary Cooper, ha sido durante muchos años el sheriff de Hadleyville, un pequeño pueblo de Nuevo México. La película transcurre casi en tiempo real en el día de su boda con Amy (Grace Kelly), una joven cuáquera y así pues opuesta a toda forma de violencia. Nada más terminar la ceremonia pretenden

partir a su luna de miel y después abrir un negocio y vivir apaciblemente felices. Kane termina su mandato como sheriff; su responsabilidad oficial al respecto ha concluido. Conocen entonces que Frank Miller, un peligroso criminal al que en su día Kane llevó ante la justicia, ha sido liberado y llegará al pueblo en el tren del mediodía (High Noon es el título original de la cinta). En la estación le esperan sus secuaces; la banda está dispuesta a vengarse arrasando Hadleyville o matando a Kane, lo que suceda primero.

Los habitantes del pueblo entienden que Kane ya ha cumplido con su cometido oficial y tiene derecho a apartarse. Sus amigos le insisten: vete, ya no eres el sheriff. Sin embargo, cuando está abandonando el lugar con la que acaba de convertirse en su esposa, Kane, atormentado, se detiene. Amy le ruega que continúen su viaje, poder marchar para empezar una nueva vida. Pero él no puede desentenderse; señalando su estrella de sheriff, le dice: «Yo soy el mismo con esto y sin esto».

Es precisamente cuando decide ir más allá de lo que la ley le obliga, perjudicándose muy gravemente, cuando Kane muestra un honor y una valentía inconmensurables. «No es que quiera ser un héroe», le dice a Amy. «Si crees que eso me gusta, te equivocas». Sencillamente, se considera alguien que hace lo que debe hacerse. Tira de las riendas, da la vuelta al carromato y cuando llegan a Hadleyville, le dice: «Mi sitio es este». Amy le amenaza con abandonar el pueblo en el mismo tren que traerá a los forajidos. Kane la entiende, la quiere, lo acepta, pero no puede borrarse.

Entonces Kane intenta reabrir la oficina del sheriff. Su ayudante, Harvey Pell, quien tendría que sucederle, tras ser puesto al día de la situación le dice que necesita una orden o un cargo para ayudarle. Kane le responde, kantianamente: «Tiene que salir de ti». Pell renuncia; no está dispuesto a asumir la tarea sencillamente por deber, ya que no puede tener el estatus del puesto ni acaparar todos los honores que resulten del enfrentamiento. Pell vive una lucha interior fruto de la falta de autoestima; su amante, Helen Ramírez, lo fue en su día de Kane, de modo que hay un asunto de hombría (de honor viejo) que se inmiscuye en sus decisiones.

Kane entiende que, si el pueblo se enfrenta a una amenaza externa, esta es una cuestión política, algo que atañe a esa comunidad, y que

es el pueblo como un todo el que ha de protegerse, naturalmente bajo su liderazgo. Recorre sus calles tratando de organizar una defensa colectiva. Descubre entonces que, cuando se trata de arrimar el hombro y arrostrar el peligro todos a una, se hace el vacío. Nadie, salvo un inocente muchacho (el valor de la inconsciencia), a quien obviamente rechaza, quiere pelear a su lado. Visita a Martin Howe, su predecesor en el cargo, que ya está preparando las maletas, pues no quiere saber nada del asunto. Howe intenta desanimar a Kane: «¿Por qué luchar? Por nada, por una estrella de latón […] Todo es inútil, Will. Todo es inútil». Nada nuevo bajo el sol: es habitual que en las situaciones graves los cínicos sean los primeros en rendirse.

Kane visita después a los Fuller, amigos de siempre, personas de sus mismos valores que jalearon en el pasado sus actuaciones. Pero el señor Fuller se esconde, le pide a su mujer que diga a Kane que no está en casa. Tembloroso, le dice: «¿Qué quieres, que me maten, quedarte viuda?». Cuando la señora Fuller va a la puerta para mentirle, rompe en lágrimas de vergüenza por el gesto de su marido. Tras este nuevo revés, Kane se dirige a ver al juez Mettrick, con quien mantiene una significativa charla. La voz de la ley es la de un hombre derrotado por sus pasadas frustraciones al tratar de impartir justicia. Le pide a Will que ignore la cuestión y huya. «Lo que aquí suceda no tiene importancia», le dice. «Esta es una aldea de mala muerte».

Todavía enfrascado en una terrible lucha interna (sabe lo que debe hacer, pero no está dispuesto), Pell hace un último intento de disuadir a Kane. El ejemplar heroísmo de este, que esté dispuesto a cumplir con ese deber autónomamente asumido, supone una afrenta adicional para su malherida autoestima. De modo que trata de convencerlo, en una tensa escena en la que lo presiona para que ensille su caballo y huya. Kane ha acumulado tantas decepciones que verdaderamente vacila; pero vence esa duda y persiste en sus intenciones. Se pelean entonces, y Pell, que pretende dejarlo inconsciente para que no cumpla con su cometido, termina perdiendo.

Kane se enfrenta finalmente a solas a los cuatro pistoleros, que ya han llegado al pueblo y lo buscan en sus calles. Helen abandona a

Pell; se cruza en el andén con Amy, que en el último momento se baja del tren y acude junto a su amado. Desde una estancia abandonada presencia el enfrentamiento. En un lance, ante la disyuntiva de dejar que uno de los forajidos dispare a Kane o traicionar su principio de no violencia, decide esto último; dispara por la espalda al criminal y lo mata. Kane se ocupa del resto. Una vez abatidos los cuatro criminales que intentaban matarlo, el pueblo entero sale de su escondite y se reúne en torno a la improvisada ágora en la que está el sheriff junto a los cadáveres. Tras dedicarles una última mirada de justo desprecio, Kane arroja su insignia al suelo y junto a Amy abandona Hadleyville.

Solo ante el peligro fue muy criticada por el régimen comunista soviético, que la tachó de «glorificación del individuo». No es de extrañar que fuese considerada un ataque encubierto al macartismo, que en el contexto de la Guerra Fría y con la excusa precisamente de limpiar el país de comunistas, aplicaba un totalitarismo de signo contrario persiguiendo a miles de personas por sus ideas. De Edward R. Murrow, el bravo periodista que paró los pies al senador Joseph McCarthy desde la CBS, es esta frase que bien podría aplicarse a los sucedido en Hadleyville: «En una nación de borregos terminan gobernando los lobos».

En ningún momento de la película se nos muestra a Will Kane como un superhéroe. Su humanidad es patente: tiene la cara contraída por el miedo, suda copiosamente, duda y sufre. Escribe incluso, con mano temblorosa, su testamento (no se olvide: en el día de su boda). Todo esto le resultó muy desagradable a John Wayne, quien dijo que era la película más antiamericana que había visto en toda su vida. Wayne se unió a Howard Hawks para responder con Río Bravo, en la que el protagonista, que desconoce el miedo, es quien no acepta la ayuda que le ofrecen sus conciudadanos. «Me parecía absurdo» —declaró el actor— «que un sheriff corriera por la ciudad como una gallina asustada pidiéndole a todos que lo ayuden. ¿Y quién lo rescata? Su esposa cuáquera. Esa no es la idea que tengo yo de un buen sheriff del Oeste».

[1] Véase https://www.k12.wa.us/sites/default/files/public/socialstudies/pubdocs/Math%20SDS%20ES%20Framework.pdf

[2] “Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting”

[3] También hay en casi todas las manifestaciones del género una estigmatización del nativo que es inmoral de un modo muy obvio, un aspecto, no obstante, que no se va a abordar en lo que sigue.

VI.

LA RACIONAL ESPERANZA INCONQUISTABLE

EN EL DISCURSO QUE PRONUNCIÓ el 3 de septiembre de 1939, dos días después de que Alemania invadiese Polonia y la Segunda Guerra Mundial empezase, Jorge VI se dirigió al pueblo británico con estas palabras: «Puede que tengamos días oscuros por delante, y la guerra ya no se limitará al campo de batalla. Pero solamente podemos hacer lo correcto cuando vemos qué es lo correcto, y con reverencia comprometer nuestra causa a Dios».

Hemos hablado hasta aquí de sentimientos morales, coraje y disposición a la acción, de carácter, orientación prosocial y altruismo —de su construcción cultural y su innatismo—, de libertad, darse una ley, asumir deberes y hacer lo correcto, dando a entender en todo momento que «lo correcto» puede determinarse objetivamente. Superados los honores ancestrales y puesto que la dignidad es universal y no admite enmiendas locales, la ética del honor y el coraje ha de ser una propuesta basada en la acerada sustancia de un bien objetivo. Ha llegado el momento de detallar las entrañas de esa objetividad.

Antes de hacerlo, y como parte de ese mismo empeño, corresponde revisar el penúltimo gran intento de impugnar las bases modernas de la filosofía moral. Hace cuarenta años MacIntyre publicaba Tras la virtud, un ensayo con el que ponía al descubierto las debilidades, a su juicio mortíferas, del proyecto ilustrado. Todo lo intentado desde entonces, decía, ha fracasado igualmente por falta de una base metafísica, ha enfermado de subjetivismo y finalmente ha muerto por no entender que somos seres sociales y sociales han de ser nuestros fines. En cuanto a la ética del honor y el coraje, esta obra de MacIntyre es importante por varios motivos. Señala el autor, para empezar, que el proceso de individuación descarriló y que eso tiene importantes consecuencias morales, algo en lo que nos detendremos en el próximo capítulo. Insiste en las prácticas sociales y en la necesidad de una autoridad objetiva para que el bien

subsista, pues de lo contrario podríamos caer en brazos de Nietzsche y su superhombre, o en alguno de los desvaríos posmodernos que en él se inspiraron; en esto también coincidimos. Realiza, finalmente, una poderosa argumentación contra la justicia como abstracción (defecto que imputa a Rawls y a su tesis sobre «el velo de la ignorancia»), esto es, aboga, como hacemos nosotros, por considerar que lo que importa es hacer lo justo, y que este es un asunto, antes que conceptual, de proximidad sentida.

A juicio de MacIntyre, tanto la filosofía de Rawls como la libertaria de Robert Nozick son variantes de ese infecundo subjetivismo contra el que él combate. Sostiene que el utilitarismo y la filosofía analítica han sido intentos fallidos de paliar el fracaso ilustrado a la hora de dotar a la moral de una justificación racional y secular. La moral ilustrada fracasó, nos dice, porque fiándolo todo al individuo y obviando a la comunidad, no hay télos (τέλος), un fin último que puedan compartir los ciudadanos. MacIntyre piensa que no se pueden abstraer las morales de su ámbito cultural, geográfico e histórico.

Para el hombre homérico no podía existir ninguna regla externa a las incorporadas en la estructura de su propia comunidad a la que pudiera apelarse; para el ateniense, el asunto es más complejo. Su comprensión de las virtudes le provee de modelos con los que puede poner en cuestión la vida de su propia comunidad y preguntarse si esta o aquella práctica o política es justa. No obstante, reconoce también que posee su comprensión de las virtudes solo porque es miembro de una comunidad que le proporciona tal comprensión. La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida.

Todo esto, siendo cierto, es poco más que un recordatorio de que somos animales sociales y de que es solo en la interrelación que el bien objetivo queda revelado. Además, MacIntyre se ciñe a un mundo de honores ancestrales en los que es el grupo de referencia el que aporta ese marco. En nuestro siglo globalizado en el que la

economía, el intercambio de ideas y la emergencia climática nos han convertido en la apretada tripulación de una misma nave, nos parece razonable proponer que esa comunidad teleológica sea la humanidad entera, y defendemos que esa ampliación no es teórica, sino sociológica de pleno derecho, ya que en cada una de nuestras conductas estamos frente a nuestro prójimo.

MacIntyre, como Aristóteles, necesita un télos, una finalidad intrínseca al ser humano con la que establecer una conexión racional entre las normas morales y la descripción empírica del hombre. Cree que esa finalidad humana es lo único que permitiría entender dichas normas. Evita, sin embargo, fundar ese télos en la biología, es decir, añade una mediación innecesaria. Nosotros no necesitamos postular un fin específico para el ser humano; nos basta aclarar, como hemos hecho, de qué barro estamos hechos. Y si se insiste en dar con ese télos, hay un modo distinto de concebirlo, como la disposición a alcanzar el máximo estadio de desarrollo moral, una propensión universal que, aunque compita con otras que la obstaculizan, sin duda existe en nosotros. Diremos algo más sobre el asunto en este mismo capítulo, con la ayuda de Søren Kierkegaard.

Allá donde MacIntyre apuesta por un localismo tradicionalista (que puede verse como otra forma de relativismo), nos parece que se equivoca. Cuando apunta que el ejercicio de las «virtudes heroicas» requiere una clase específica de ser humano y de estructura social que ya no existen, y que así pues tales virtudes son irrelevantes para nosotros, pasa por alto sus innumerables manifestaciones actuales. Concluye MacIntyre que ya nadie puede ser un Héctor. Obviar la importancia de la cultura y las influencias sociales es desde luego disparatado. Pero no se puede desconocer que, sea cual sea nuestra comunidad inmediata, existe una estructura común a todas nuestras actuaciones morales, que estamos desentrañando precisamente en estas páginas. Cuando MacIntyre afirma, al estudiar las sociedades heroicas, que toda moral está siempre vinculada en cierto grado a lo socialmente singular y local y que «las aspiraciones de la moral de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad son una ilusión», elude una realidad palpable.

Las razones por las que no podemos estar de acuerdo con lo que

MacIntyre plantea son un oportuno repaso de lo que hasta ahora hemos dicho. En todas las culturas ha existido el honor, que ha sido inteligible en todas las latitudes y tiempos, aunque apareciese coloreado por estas y estos. Los diversos honores ancestrales han funcionado en comunidades muy dispares, y el honor íntegro se ha abierto paso en la historia de la humanidad hasta llegar a nosotros. La pregunta por el bien y el mal es constitutiva del ser humano. Conforman la estructura del honor sentimientos universales, mecanismos para los que tenemos una capacidad innata. El biólogo Marc Hauser se ha referido en su ensayo Moral Minds a un proceso inconsciente y a una gramática moral escondida y connatural que evalúa las causas y efectos de nuestros actos y los ajenos. Nuestra predisposición biológica a la abnegación y el altruismo también es un universal evolutivo (como lo es el egoísmo). No exactamente en el sentido de las relaciones densas (comunitarias) de las que MacIntyre habla, sino en el de un otro cuya mirada nos compromete, el mundo entero es una comunidad respecto al honor. Un yo y un tú, en un sentido limitado, pero moralmente suficiente, constituyen una comunidad, como es una comunidad de destino la Cosmópolis.

Hay por lo tanto mimbres más que suficientes para argumentar que existe un bien objetivo, unos principios universales que trazan la línea que demarca lo moralmente malo de lo bueno. No obstante, este proyecto de fundamentación objetiva necesita preludiarse con una crítica al relativismo, esto es, antes hay que rebatir a quienes niegan que existan verdades morales y un bien válido para todos los sitios y para todos los tiempos.

CONTRA EL RELATIVISMO

Los seres humanos tenemos tantas cosas en común que lo insólito sería que no existiesen principios morales universales. Sin embargo, aún queda una cantidad asombrosa de gente que piensa que somos tan distintos que no hay forma de que haya conductas que estén mal para todos. MacIntyre dice que no parece haber un modo racional de asegurar un consenso moral en nuestra cultura, y resalta cuál es la neblina moral que se ha instalado en nuestro tiempo, «la apariencia de una inquietante arbitrariedad privada». Hoy tenemos la impresión de que esa bruma confundidora lo anega todo.

Es común atribuir la paternidad del relativismo al sofista Protágoras, a quien debemos esta enigmática sentencia: «El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son». El relativismo gozó de cierta continuación en los escépticos, cuyas dos figuras máximas, en Grecia y Roma, fueron Pirrón de Elis y Sexto Empírico. El programa de estos filósofos fue esencialmente antidogmático; la verdad, para los escépticos, es inaprensible. Por más que se haya hablado de ellas, hay que decir que estas posturas fueron minoritarias y casi anecdóticas en el seno del pensamiento clásico. Puede decirse que su mayor fruto fue espolear la justificación racional de lo que con bastante naturalidad creemos, que es lo opuesto.

El descubrimiento del Nuevo Mundo reavivó ese fuego. A medida que nuevas expediciones mostraban realidades muy distintas a las que se conocían, prosperó la antropología y se desarrolló un interés genuino por otras formas de vida humana. Retornó entonces el relativismo como gusto por lo exótico y se fue conformando, sobre todo en los escritos de los humanistas renacentistas e ilustrados, como un motor del respeto y la tolerancia. En cualquier caso, de Aristóteles a Montesquieu, pasando por Montaigne, la relatividad de las culturas jamás ha implicado su equi-valencia, por lo que no cabe achacar a estos autores que fuesen relativistas en sentido estricto. Nos enseñaron a no proclamar sin argumentos la superioridad de lo

propio (ni de lo ajeno); nos advirtieron que en cuanto a lo justo debíamos afinar el juicio, no desestimarlo. Ninguno tuvo la peregrina idea de afirmar que la diversidad de la experiencia humana entrañe la ausencia de toda jerarquía en términos morales.

El escepticismo, el relativismo y el pluralismo nos engrandecen mientras son metodológicos, es decir, instrumentales. Es verdad que tendemos a escudarnos en nuestras creencias, reafirmándonos por pura inercia psicológica incluso en lo falso, de modo que el relativismo, en cuanto método, es sano. Puede ser una virtud epistémica, una asepsia del saber que para ser más precisos y no errar el tiro podríamos llamar «rigor». En cambio, el relativismo es un estorbo si constituye una estación de llegada, una impugnación global de los juicios morales, pues necesitamos ser moralmente asertivos para que lo justo se imponga.

Para los relativistas no metodológicos la verdad y la justificación de cualquier creencia solo se entienden en el marco de las prácticas de una comunidad concreta. Cuando ampliamos la perspectiva para abarcar el mundo entero, todo son costumbres, y la ética no es sino etología humana. Para un relativista, las cosas que son verdad lo son por «contagio veritativo», en la lúcida expresión de Antonio Valdecantos; su veracidad proviene de que quien afirma resulta ser occidental y blanco o miembro de la tribu de los azande, no por algo que exista en esas mismas cosas. En consecuencia, alguien que no pertenezca a esa categoría o comunidad y no comparta esas prácticas no puede comprender ni debe criticar sus normas, pues «su» verdad, inconmensurable, le es ajena. En este sentido, los honores ancestrales son intensamente relativistas, a pesar de sus pretensiones absolutas. De ser cierto lo que los relativistas proponen y como apuntaba Nietzsche, no habría modo de distinguir al sofista del filósofo, y todos seríamos abogados que no creen que existan crímenes y tan solo compiten por convencer sirviéndose de las leyes.

Un relativista es un universalista a escala local; por eso son relativistas los nacionalismos identitarios. De ahí que resulte problemática la remisión de MacIntyre a las comunidades para fundar la virtud. Las comunidades (como las tribus y los estamentos) han realizado valiosas contribuciones morales que

luego se han universalizado. Pero las lealtades nacionalistas, tribales y de clase, excluyentes de suyo, son características de estadios morales subdesarrollados. El relativismo moral, al propiciar el encastillamiento en lo pretendidamente propio, se alza como un bastión contra el progreso en todos los órdenes de lo humano. Decía Martin Luther King que la injusticia en cualquier parte es una amenaza a la justicia en todas partes. ¿Qué sentido pueden tener sus palabras, que instintivamente nos parecen ciertas, si lo universalmente justo no existe?

Negar que haya códigos morales mejores que otros desactiva el juicio crítico y dificulta los avances éticos, perpetuando prácticas ignominiosas. Hay que retener, en toda esta discusión sobre la plausibilidad del relativismo, que da para convalidar como moral la ablación del clítoris en la cultura musulmana del África occidental y los matrimonios infantiles en Bangladesh y la India. De eso estamos hablando, en cuanto al relativismo; de pedir respeto y tolerancia para grandes manifestaciones del mal. Volveremos sobre ello.

El relativismo cultural, que es la matriz de todos los relativismos, es en cambio absolutista en cuanto hace a las culturas. Los relativistas son muy aficionados a decir que todo es construcción social… salvo las culturas, que por lo visto son «naturales». No obstante, sabemos que las culturas son conjuntos de creencias de fronteras inciertas que están sometidos a cambios constantes, y que esos cambios proceden tanto del interior como del exterior de esas mismas culturas. Impedir que critiquen una cultura quienes no participan de ella es una forma de conservadurismo extremo y pernicioso que sorpresivamente suele presentarse como una muestra de ultramoderna pluralidad y tolerancia.

Una de las expresiones del relativismo más extendida es el emotivismo. Para un emotivista los juicios morales no son más que expresiones de preferencias y afectos, y por ser subjetivos no pueden ser verdaderos ni falsos. Su tesis principal —que es tan simple como parece— es que «esto está bien» y «lo apruebo» son una y la misma cosa. Charles L. Stevenson, tal vez el más prominente de los emotivistas contemporáneos, sostuvo que el lenguaje moral, a diferencia del lenguaje común que describe hechos, es un medio para influir sobre la conducta de los demás. En

Leviatán, Hobbes dice que adjetivos como «bueno», «malo» o «despreciable» siempre se usan en relación con la persona que las utiliza, y que no hay reglas sobre el bien y el mal que puedan extraerse de la naturaleza de los propios actos. Precisamente ante esta postura que conduce, si la contienda sofística no basta, a una guerra de todos contra todos, propone Hobbes un Estado que monopolice la violencia y ponga orden en el caos.

No obstante, hasta los emotivistas se dan cuenta de que hacer de la expresión «desapruebo esto, desapruébalo tú también» la base de la moral no tiene la fuerza de afirmar que algo está mal o está bien. La propuesta no conmueve, y tenemos el conocimiento tácito de que el lenguaje de la moral, y también sus postulados, han de ser capaces de movernos a construir un mundo mejor. Este es el gran poder del honor, según se ha visto: conmueve y obliga. Por descontado, que el honor se sienta no convierte al bien en una preferencia; el bien existe y es independiente de cómo o cuánto se defienda. De ahí la importancia de una justificación objetiva, que enseguida emprenderemos.

La otra gran ruta abierta hacia el despeñadero relativista es el utilitarismo. Como sabemos, es un intento de ofrecer juicios morales certeros mediante un cálculo de placeres y dolores. Este cómputo que ha de decirnos si algo es correcto o incorrecto está desconectado de nuestros sentimientos y de cualquier clase de motivación respecto al bien (cosa distinta es que el placer y el dolor se sientan). El corazón de su relatividad es consecuencialista; nada es justo o injusto sino por sus resultados. El utilitarismo, como escribe Thomas Carlyle en De los héroes, tiene una visión mecanicista de la vida humana; sin embargo, «el mal no debe hacerse nunca, ni dejar de hacerse el bien. No hay que medirlos, son inconmensurables, uno es muerte eterna para el hombre, vida eterna el otro». La «utilidad» que acuñase Jeremy Bentham, el fundador de esta filosofía, y su propuesta de ponderar la virtud en términos de daño o beneficio, «reduce el mundo de Dios a Máquina de Vapor, la infinita Alma Celeste del Hombre a una especie de báscula para pesar paja y cardos, placeres y penas».

MacIntyre afirma que la virtud tiene «pretensiones de objetividad y autoridad». Enfrenta la ética antigua a la posmoderna y encuentra

su principal contraste en que tanto Platón como Aristóteles y Tomás de Aquino creían en la existencia de un orden cósmico que dictaba el lugar de cada virtud en un esquema total y armonioso de la vida humana. En la modernidad, en cambio, constatar la multiplicidad de nuestros deseos e intereses nos ha llevado a pensar que esa heterogeneidad no puede conciliarse con unos principios morales únicos, de modo que cualquier intento en este sentido terminaría siendo, como MacIntyre dice, «una camisa de fuerza totalitaria para la condición humana». Pero esta perspectiva ignora que hay un bien que está más allá de todos los intereses y deseos particulares, porque los engloba. Decíamos con Hume que los deseos no pueden ser racionales, como tampoco pueden serlo los fines. En cambio, nos consta que sí pueden ser inmorales. Esa es una primera demostración, simple y elegante, de que ha de existir una referencia moral absoluta, pues, de lo contrario, ¿cómo podría estar mal algún deseo?

Hay que decir enseguida que la objetividad del bien no es incompatible con la existencia de cierta escala de grises. La casuística es prácticamente infinita, y la objetividad del bien no puede servir de excusa para la simplificación grosera de los dilemas morales. Todas las verdades éticas son penúltimas. Con todo, el naranja no es magenta, y el verde se obtiene mezclando el azul y el amarillo, y no el amarillo y el rojo. Que haya matices no significa que todo sea lo mismo. Cuando la zona moralmente gris se hace inmensa, nada avergüenza y todo es lícito, porque nada se debe. Hay una realidad material respecto a lo moral que necesita ser afirmada.

En los párrafos que siguen desterraremos esa idea tan irresponsable y casposa de que todo lo referido a la moral es una cuestión histórica o étnica. Ya no es tiempo de burdos relativismos. La pretendida inconmensurabilidad entre las culturas, un planteamiento que hace tiempo que dejó de ser propio de almas cultivadas, no esconde sino mucho derrotismo respecto a la posibilidad de que la gente conozca más mundo que el suyo. El relativismo se suele dar aires mundanos, cuando es provinciano hasta el tuétano. Ya no cuela como muestra de respeto a la diversidad; es un canto a la inflexible naturaleza de las creencias que contribuye a la perpetuación de una porción de mal que

podríamos esquivar sin mayores traumas. Un mundo aún más relativista no sería más humano, sino más atávico, injusto y propenso a la violencia.

CIMIENTOS DE UNA ÉTICA UNIVERSAL

Dice Hilary Putnam en Ética sin ontología que la ética, como la matemática, puede ser objetiva sin tener por qué tratar de «objetos sublimes o intangibles», sin aludir a una base metafísica. A su juicio, el intento de basar la ética en la ontología equivale a dar razones que no forman parte de la ética sobre la verdad de las proposiciones éticas. Esta pretensión de fundar la ética desde fuera no es la única posibilidad que tenemos, y es desde dentro de la vida moral que trataremos de erigir esos cimientos, explicando por qué hemos de ser valientes y honorables.

Toda argumentación parte de ciertas premisas que configuran un suelo que no es a su vez objetable. Pero es muy importante comprender que esos bloques sobre los que el edificio argumental se sustenta pueden ser de arena, cuando son caprichosos (meras opiniones), o de la más densa aleación, si su razón de ser se liga indefectiblemente a la cuestión que se discute (con todas las versiones intermedias que puedan imaginarse). Esta es entonces la idea: plantear una premisa inicial, una premisa cero que funde todas las éticas, por ser consustancial a lo que se plantea la ética —en esto consiste fundarla desde dentro—, y proceder después a su despliegue para entender por qué son el honor y el coraje los que mejor pueden apuntalarla.

Esa premisa cero tiene dos postulados esenciales: todo sufrimiento evitable es un mal absoluto; y toda vida humana no insoportablemente sufriente es un bien absoluto. Si creemos que esta premisa cero es extraordinariamente sólida es porque, en ausencia de ella, nadie puede pronunciarse sobre cuestiones morales. Es decir: puesto que la ética remite al comportamiento humano respecto a lo que está mal y está bien, respecto a lo que es justo e injusto, y en función de lo que la ciencia, el arte y las humanidades nos enseñan sobre el hombre y sobre lo que hace que su vida sea buena, no tomaríamos en serio a ningún hablante que opinase sobre ética si negase a un tiempo que el sufrimiento

evitable es algo a erradicar y la vida humana no insoportablemente sufriente algo a proteger. Todas las morales que en el mundo han sido, son y serán tienen algo que decir sobre ambas cosas, y no hay una sola que no edifique su propuesta sobre ellas.

Quedaría, naturalmente, por concretar el adjetivo «evitable» respecto al dolor y dónde está la línea de lo soportable y lo insoportable en cuanto a seguir viviendo. Eso no son «detalles», o, dicho, de otro modo, es en dichos detalles donde difieren las éticas. Pero hay que empezar por decir que no ha existido código moral alguno que no partiese de este doble postulado. Incluso la más criminal y errada de sus variantes zarpa desde ese mismo puerto. Cuando el doctor Mengele y sus secuaces experimentaban con niños judíos y zíngaros, también actuaban sobre la base de la premisa cero. Los nazis consideraban que el dolor causado a un ser inferior justificaba que se le inyectasen sustancias en los ojos para obtener datos científicos con los que curar a las «verdaderas» personas (no tenían la vida de un judío o un zíngaro por humana); consideraban igualmente que la vida que había que preservar por encima de todas era la del cuerpo estatal. Sus actos resultaban deleznables por apoyarse en estas otras premisas, fácilmente desmontables, y no porque partiesen de un lugar distinto al del resto. Lo mismo cabe decir de los demás totalitarismos que han existido, y de cualquier otra propuesta ética secular o religiosa que nos parezca sagaz o desencaminada. Si se obvia esta premisa originaria —que hay que proteger cierta vida y erradicar ciertos padecimientos—, la pregunta por lo que es justo y bueno deja de tener sentido, y con quienes niegan su validez no se puede discutir qué es moral o deja de serlo.

Tendríamos a continuación que ver si podemos definir qué es evitable y qué vida resulta insoportable. No es evitable, para empezar, el dolor que voluntariamente se busca. En la versión cinematográfica original de Moby Dick, el capitán Ahab pide que lo sujeten sus marineros para resistir la operación que cauterice el muñón de la pierna que el gran cachalote le ha seccionado. Cuando le aplican el hierro candente parte en dos la manzana que mordía para no destrozarse la mandíbula y profiere un aterrador alarido. ¿No es cierto que Ahab recibe un bien, y no un mal, al ser sujetado y obligado, por decisión propia, a someterse a un tormento?

Respecto a la vida insoportable, es claro que solo el individuo en pleno uso de sus libertades (negativa, positiva, íntima) y suficientemente informado puede determinar si su vida incurre, sin remedio posible —esto es clave—, en semejante circunstancia.

Hay otros casos que requieren de más análisis y matices. Especialmente en cuanto a aquellas personas de las que somos responsables, a las que hacemos sufrir constantemente (mediante restricciones, palabras gruesas, coerciones) por existir un bien de mayor alcance cuya preservación nos compete. No obstante, todas estas dificultades nos remiten a la casuística, y no al principio mismo, que es incontestable: si un dolor aporta menos beneficio que inconvenientes, la regla objetiva moral es que ha de evitarse, y hay que defender a toda costa la vida humana tolerable, porque la dignidad lo exige. Naturalmente, hay veces en las que hay que elegir entre una vida u otra, y en tal caso corresponde defender valientemente a quienes están del lado del bien, porque sus juicios sobre lo evitable y lo soportable son mejores.

Hay que afrontar dos refutaciones más a la premisa cero, que en realidad son intentos de retorcerla. La primera concierne a la maleabilidad del adjetivo «evitable». No faltará quien proponga que es inevitable aplicar al señor X una generosa tanda de latigazos —por haber, digamos, opinado algo inconveniente— puesto que Dios lo ordena. No obstante, aquí lo que falla no es la premisa cero, sino la introducción gratuita de dos premisas adicionales. La primera es discutible, por heterónoma; que sea Dios quien determine lo correcto. La segunda es muy claramente falsa: resulta que yo, ser humano, sé lo que Dios piensa y quiere. Incluso quien defienda esa actuación tendrá que admitir que solo si se diera el caso de que el propio Dios descendiera de los cielos y aplicase por sí mismo la represalia podríamos estar ante un comportamiento que no vulnera nuestra premisa inicial; y ni aun así sería un comportamiento moral o inmoral, porque lo divino rebasa lo humano y está también más allá de lo ético. No hay excusa que valga, para Abraham en cuanto hombre, en lo que incumbe a qué ha de hacer con Isaac.

La segunda prueba de fuego para esta premisa cero atañe a la posibilidad de extraer conclusiones reales, de enjuiciar contenidos concretos. ¿No será un cascarón vacío? ¿Puede dicha premisa

conjurar el peligro de caer en un formalismo similar al kantiano? ¿Hay, si no es formalista, un contenido para el honor ético? Contestaremos afirmativamente mediante un par de ejemplos. Tomemos la libertad para decidir cómo se ha de vivir. Sabemos que, siendo adulta y no dañando objetivamente a los demás, una persona que no puede decidir qué hacer con su vida sufre un nivel de estrés psíquico superior a aquel que sí puede hacerlo. Y que la muerte indigna que se administra en un matadero supone un sufrimiento añadido a un ser que, mortal, se apercibe de su finitud. Por eso consideramos que esclavizar a una persona, o gasearla con Zyklon B, son males absolutos y no relativos. No necesitamos más consideraciones para concluir cabalmente que estamos ante algo moralmente intolerable. Y el hecho de que los esclavistas del Sur norteamericano o los nazis no estuvieran de acuerdo, no nos sitúa a nosotros en un error por carecer de la adecuada perspectiva; eran ellos los que estaban moralmente equivocados.

Esta rotunda sentencia puede emitirse sin vacilar ni un instante. Podemos hablar con firmeza de la existencia de una verdad moral, siempre que no olvidemos cuál es el grado de certitud en que nos manejamos, el que corresponde al terreno del comportamiento humano, que no es el de la química o las matemáticas. El grado de certeza epistemológica en el ámbito moral es el que es; pero no hay que perder de vista que, por definición, es el suficiente. Los dilemas humanos, por afectar al ser vivo más complejo que existe, no admiten conclusiones tan exactas como las de la mecánica de fluidos o la aritmética. Quitando lo evidente, cuando en este ámbito decimos «siempre», hemos de comprender que decimos «casi siempre»; y un «nunca» es también un «casi nunca», porque es raro que no exista un caso muy especial en el que el juicio varíe. Hasta las conclusiones morales más netas se entienden referidas a una proporción holgada de casos, aunque quizá no a todos ellos. Sabiendo esto, a lo que podemos aspirar éticamente es a sacar conclusiones suficientes; no obstante, no obstruye la objetividad dicha suficiencia, un rasgo por lo demás común a muchas otras verdades.

La dignidad tiene un basamento universal e incontrovertible, intrínseco al ser humano. Esto nos obliga a ser críticos y cautelosos con las aportaciones de quienes, como Jürgen Habermas, sitúan en

el consenso el foco de la moral. Decir que la conversación, la deliberación pública y la democracia son garantes de lo justo, en cuanto a que no hay metodologías mejores ni medios más aptos para decidir qué hacer en convivencia, no admite discusión alguna. Pero obviar la misma existencia de la premisa cero (someterla, a su vez, a deliberación), nos expulsaría del campo de juego ético, porque además no existen conversaciones en las que todo el mundo tenga voz y voto. Como escribe Alejandro Llano en Cultura y pasión, «si el honorable término "justicia" solo tiene el sentido que se le dé en la mesa de negociaciones, ¡ay de los ausentes!». Este es un recordatorio más de lo peligrosa que es la premisa original del relativismo («todo es opinable, y lo moral forma parte de las costumbres»), habida cuenta de que esas costumbres se deciden casi siempre en foros a los que no todos están invitados, como bien saben aquellos a quienes «les sobra un cromosoma».

Saber que el ser humano es capaz de asumir e incluso acostumbrarse al sufrimiento, y de quitarse la vida, no refuta nuestra premisa cero. Decir que en la práctica el hombre es capaz de soportar casi cualquier cosa, es reconocer un hecho que no altera nuestro rumbo ético; sufrir sin necesidad (con más perjuicio que beneficio) es malo, vivir sin sufrir insoportablemente, bueno. Una vez más, contra el relativismo: ni siquiera cuenta lo que uno piense a este respecto, sino lo que objetiva e informadamente es. No importa que los azande crean que si un abinza (un exorcista) actúa sobre un miembro de la tribu y acaba con su vida, le ha causado un bien liberando su alma; se trata de un asesinato. También quienes mutilan genitalmente a las niñas (nueve de cada diez pasan por ese infierno en Somalia y Guinea) creen hacer un bien en sus comunidades, pero estas personas, en virtud de la premisa cero y sin que quepa duda alguna, no son benefactoras, sino maleantes.

Los principios últimos sobre el valor de lo humano son premisas, y no conclusiones. Nada es obligatorio si no existe nada que sea finalmente obligatorio, nada que nos conmine a obrar de cierta forma. Justamente por eso hay que declarar que el sufrimiento evitable y la vida soportable que se quita son un mal radical y objetivo; de lo contrario, no existiría la libertad positiva ni existirían deberes. Contamos además con las evidencias suficientes para concluir, en una gran mayoría de casos, qué se puede evitar,

qué es sufrir y qué es vivir o no dignamente. La solución al dilema del télos aristotélico está donde MacIntyre no la buscó, en las ciencias, las humanidades y las artes: es problemático fijar una finalidad para el hombre, pero es bastante lo que conocemos de su naturaleza en cuanto a su padecimiento, su bienestar y su muerte. Puesto que sabemos un poco sobre la composición del sistema nervioso, sobre psicología social, puesto que tenemos antropología, medicina psiquiátrica, historia y etnografía, a Cervantes y Shakespeare (solo por mencionar unas pocas instancias), contamos con el conocimiento que necesitamos para escoger, entre dos cursos de acción, aquel que hace sufrir menos al ser humano y preserva su vida. Cuando Karl Popper sostiene que no puede derivarse ninguna teoría ética de la naturaleza humana (la mencionada falacia naturalista), acierta en cuanto a la determinación completa de su contenido, pero yerra en lo que respecta a su primera piedra basal, a partir de la cual se pueden extraer cuantiosas y valiosísimas conclusiones.

Lo que se ha expuesto sobre conductas concretas puede extrapolarse a cuerpos éticos de mayor calado. Así, tras el análisis global comparado de lo que proponen la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Sharía, podemos concluir que este último corpus es moralmente inferior al primero, por contribuir en mayor grado a que exista sufrimiento evitable y a que se sieguen vidas no sufrientes. No es este el lugar para un estudio pormenorizado, pero servirá alguna muestra. La Sharía, por ejemplo, instituye la pena de lapidación para el adulterio. Quitar la vida a alguien que no sufre es un mal absoluto, por no hablar de la indignidad y el tormento asociados a morir apedreado. Nada indica, de suyo, que el adulterio cause sufrimiento a los que incurren en él, y en lo que hace a la parte o partes que se sienten despechadas, dejando a un lado la desproporción de los dolores infligidos, la ciencia psicológica ya ha explicado que, a la larga, la venganza no tiene un valor compensatorio para quien pasa por semejante trago. Añádase el nefasto ejemplo de mostrar que la forma óptima de resolver un conflicto es recurrir a la violencia. Podríamos aportar muchos otros ejemplos. En conjunto, y siempre partiendo de lo que sabemos sobre el ser humano, la inmensa mayoría de las personas capaces de emitir un veredicto imparcial concluirían que la Sharía es éticamente inferior a la Declaración Universal de los Derechos

Humanos. Esta es una conclusión justa que se alcanza no por votación, sino por razonamiento y en base a conocimientos, es decir, de manera objetiva.

Hay casos más nítidos, que invitan además a dejar atrás los complejos civilizatorios. Nadie que sepa algo de historia puede negar que la civilización ha avanzado muchas veces a sangre y fuego; pero es timorato y moralmente obsceno pretender que las prácticas de todos los pueblos quedan convalidadas merced a su propia autoctonía. Como explica el antropólogo Marvin Harris en Nuestra especie, en algunas sociedades organizadas en aldeas en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea tienen por institución central el nama, un culto de iniciación masculina mediante el cual los varones forjan su carácter aguerrido y se preparan para sojuzgar a las damas. Nada más recibir a su esposa por convertirse en adulto, el varón le dispara una flecha en el muslo para demostrarle quién manda en casa. Las mujeres cultivan los huertos, crían a los cerdos y realizan los peores trabajos mientras los hombres holgazanean, se adornan con pinturas, plumas y conchas y pronuncian discursos. En caso de adulterio, a las mujeres se les introducen palos al rojo vivo en la vagina; si hablan cuando no deben, se las apalea, y el insulto y el maltrato forman parte de su día a día. Decir que estas «son sus costumbres», más allá de ser una obviedad que solo constata lo que sabemos, es validar una atrocidad, si no reconocemos a continuación que estamos ante pueblos cuyos códigos morales son inferiores, pueblos que han naturalizado crímenes. Un juicio, por cierto, que no varía aunque esas mujeres estén conformes con cómo se las trata, y lo mismo se puede decir de esa otra aberración llamada burka. Los talibanes no son sencillamente un grupo de personas con perspectivas morales distintas a las nuestras, sino una secta fanática, bárbara y feminicida. El mal existe, es objetivo y enemigo del bien.

De igual modo, las sociedades infanticidas (una constante en la historia hasta hace dos tardes) no eran ni son sencillamente distintas a las que consideran un mal radical matar niños, sino ejemplos de subdesarrollo ético. Los movimientos indigenistas que defienden su derecho a conservar su cultura y su modo de vida y a que se reconozcan los sufrimientos padecidos por sus antepasados tienen todo el sentido del mundo; los que reclaman deshacer el

camino andado también en lo positivo, bajo la excusa de sentirse víctimas del «colonialismo», no son solo ilusos, sino también insensatos. Entre otras cosas, porque siempre han existido tribus o pueblos con intenciones expansionistas. Al llegar a América, y ante todo por las enfermedades que portaban, los españoles diezmaron las poblaciones autóctonas; pero trajeron la civilización y acabaron con los aztecas. Este pueblo que era autóctono y prevalente perfeccionó el arte de los sacrificios humanos. En Tenochtitlán obligaban a la víctima a ascender a las pirámides truncadas que dominaban los recintos sagrados, y allí la colocaban sobre un altar de piedra. Después, un tlamacazqui —un guardián de los dioses— le abría el pecho con un cuchillo de obsidiana y le extraía el corazón aún palpitante, tras lo cual los ayudantes empujaban su cuerpo para que rodase escaleras abajo. Otros asistentes cortaban la cabeza, la ensartaban en una vara de madera y la exponían junto a los cráneos de víctimas anteriores. Si este folclore azteca nos parece inmoral de un modo evidente es porque existe lo objetivamente correcto y el progreso ético es posible.

Nada de lo expuesto impide que determinadas líneas de comportamiento de la Sharía sean superiores a algunas otras de la Declaración Universal. Sin ir más lejos, la Sharía es más activa y precisa en cuanto a la asistencia a los pobres, y en la medida en que la pobreza es una fuente de sufrimiento evitable, un comportamiento dirigido a paliar la indigencia es mejor —universal y suficientemente— que uno que se limita a declarar lo que resulta intolerable. Por lo tanto, el juicio sobre disposiciones aisladas puede diferir del correspondiente al conjunto. No obstante, cada uno de estos conjuntos es mucho más que un sumatorio de preceptos: sabemos que el ser humano se atiene con mucha frecuencia a dichos bloques como un todo, de modo que los juicios globales sobre estos siguen siendo pertinentes.

En El hombre en busca de sentido, la obra en la que cuenta sus experiencias en Dachau, Viktor Frankl sostiene que solo hay dos «razas» de hombres en el mundo, la de los hombres decentes y la de los indecentes. Cualquiera que haya leído a Frankl sabe que no estaba abogando por la inexistencia de grises en los juicios morales, sino trazando la línea que separa a las personas que tienen honor de las que no lo tienen. La cuestión no es sencilla; Frankl vio rasgos de

honorabilidad incluso en algunos guardias nazis, y comportamientos mezquinos en algunas de sus víctimas. La experiencia en los campos de la muerte permitió a su generación conocer al hombre quizá mejor que ninguna otra, saber que el humano es el ser que siempre decide lo que es, «el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración».

Más allá de la premisa cero, somos capaces de definir lo que llamaremos, siguiendo a MacIntyre, bienes internos universales. Los bienes externos suelen ser competitivos, deparar ganadores y perdedores. Con todo, al ser el resultado de competir en excelencia, es corriente que su logro constituya un bien para la comunidad que los persigue. En cuanto a los bienes internos universales, MacIntyre se refiere a la justicia, el valor y la honestidad, la veracidad y la confianza; nosotros los sintetizaremos diciendo que son aquellos que expanden la libertad individual y la igualdad colectiva.

En cuanto a la libertad, ya se ha dicho lo más importante. Es objetivamente moral perseguir que las personas disfruten de una mayor libertad negativa (ausencia de coerciones), positiva (asunción de responsabilidades) e interna (conciencia de nuestras limitaciones y condicionantes). Respecto a la igualdad, es esencialmente una categoría política; no obstante, tiene también una dimensión ética, pues concierne a nuestro comportamiento individual defender los bienes internos universales. El cimiento de la igualdad es el mismo que el del honor: la dignidad. Y es consecuentemente propio de las personas honorables trabajar junto a quienes combaten la miseria.

En una conferencia que pronunció en Harvard en 1978, Aleksandr Solzhenitsyn afirmó que, puesto que los hombres no tienen las mismas capacidades, si son libres no serán iguales, y si son iguales no podrán ser libres. La única igualdad éticamente razonable es la igualdad de oportunidades, y por lo tanto es la única que el honor ético, como forma de excelencia que es, defiende. El criterio, respecto a los bienes internos universales, coincide en esencia con el referido al sufrimiento: son inmorales las desigualdades y las restricciones a la libertad evitables. En este sentido, una sociedad es tanto más honorable cuantas menos trabas de partida tengan las

personas en cuanto a lo que hace que la vida sea digna.

La arbitrariedad es injusta; pero no el azar. En cualquier caso, la distinción entre arbitrariedad y azar está sujeta a un sinfín de modulaciones, y es política la cuestión sobre qué bienestar puede proporcionar un Estado, esto es, sobre qué es y no es arbitrario. En cambio, el igualitarismo —la igualdad en los resultados— atenta directamente contra el otro bien interno universal, la libertad, y es por lo tanto deshonroso, un mal típico de los colectivismos homicidas. La igualdad honorable es igualdad desde la responsabilidad y la autonomía; se retomará este asunto cuando hablemos de los comportamientos ejemplares.

Decir que la igualdad es un bien interno universal conlleva sancionar que es objetivamente inmoral cualquier clase de discriminación por razón de sexo, color de piel o cualquier otra que pueda esgrimirse. Para eso, una vez más, hemos de desterrar todo relativismo y afirmar rotundamente que existe un núcleo universal de lo humano. En 1936, Walter Gross, director de la Oficina de Política Racial del régimen nazi, escribió que «el hombre como tal no existe». A su juicio, «solo hay hombres que pertenecen a esta raza o aquella». El reconocimiento de nuestra naturaleza común es la mejor garantía para los comportamientos morales. Las personas de honor, como se ha dicho, están obligadas a responder a un igual, su prójimo, y actúan siempre bajo su atenta mirada.

EL BIEN COMO ORDEN Y BELLEZA

Leyendo la Baghavad-Gita, la epopeya que según la tradición escribió Krishna, nos enteramos de que hubo hace veintiséis siglos un reino de Hastinápura, junto al Ganges, y que a la muerte del rey los príncipes kurus combatieron para hacerse con el trono. Arjuna, guerrero emparentado con los dioses, conversa con Krishna en la obra. Por él sabemos que la reina Gandhari, madre del ambicioso príncipe Duoyodhana, advirtió a este: «Habrá victoria donde esté la justicia, el Dharma». Dharma es ley sagrada, la inteligencia que ordena el mundo, la armonía moral y la cósmica. Todas las culturas importantes del mundo han concebido un orden. Hesíodo habla en Trabajos y días de una «ley de los campos» que marca los tiempos y los métodos de cultivo, de una cadencia en las horas y las estaciones que da sentido a la vida. El mundo natural y el humano son tan complejos e impredecibles que nuestras visiones del bien necesariamente incorporan propuestas para combatir el caos. La propia representación de la justicia ha sido, de manera universal, la de un equilibrio; y lo que se espera del pensador lúcido es que delibere, literalmente, que pese en una balanza ideas y argumentos.

La justicia en la Grecia antigua es diké, un intento de vencer la adikias, el equilibrio perturbado. Como vimos al referirnos a los estoicos, los griegos tenían una concepción orgánica del cosmos en la que cada parte se consideraba esencial para un todo cuya característica más descollante era el orden. Su forma racionalizada es el logos, del que también hablamos al tratar el cosmopolitismo; su forma estética es la harmonia tou kosmou, la armonía cósmica que los pitagóricos imaginaron como una mística reunión de la cosmología y las matemáticas. Este logos y esta harmonia coinciden aproximadamente con el Tao de la filosofía ancestral china. Mencio se refirió a la existencia de un camino «estrecho y directo», tanto moral como hasta el cielo. Mushashi dice en Los cinco anillos que por más que uno se entrene día y noche en el camino del bushi creyendo avanzar en la dirección correcta, «si el espíritu va en contra de ese camino, visto desde la rectitud, se verá que no es el

camino verdadero». Nitobe alude en Bushido al concepto de giri, la recta razón. Las ideas de rectitud, equilibrio y coherencia no solo han estado presentes en la práctica totalidad de códigos morales que hemos alumbrado, también son un elemento común a nuestras teorías sobre el bienestar psicológico. Estando el ser humano sometido a multitud de necesidades y deseos enfrentados, siendo su índole tan contradictoria y problemática, nada más natural que entender el bien como un conjunto de comportamientos hermosamente proporcionados.

«La primera realidad del alma humana, la más próxima a su destino universal, es el orden», dice Weil en Echar raíces. La idea de un orden está en el honor ético. Ese orden, dice Weil, es un anhelo por analogía del que vemos en el cosmos, «el cielo estrellado sobre mí», la música de las esferas resonando en nuestros corazones. Como Platón, Weil advirtió un eco de la estética en la ética, percibiendo una coincidencia fundamental entre el deseo de bien y el de belleza. Concebía el bien como un astro de referencia; «si tenemos siempre presente la idea de un orden humano verdadero» —escribía— «si pensamos en él como en un objeto al que se debe un sacrificio total si se presenta la ocasión, estaremos en la situación de quien camina de noche sin guía, pero sin dejar de pensar en la dirección que desea seguir». Los principios que observa la persona de honor forman constelaciones que centellean en la noche más cerrada; y, como dice Weil, «para tal caminante hay una esperanza grande».

Ese anhelo de orden y consistencia en modo alguno nos aboca a una paz aborregada, ni a rechazar el cambio o acorazar el statu quo. La vida de Simone Weil, inconformista, solidaria y valiente, da testimonio de ello. Incluso el rebelde busca una integridad cuya ausencia le duele; de ahí que la indignación moral como destino, la desazón como objetivo y la crítica como pose sean extrañas al honor ético, no así la turbación que precede al restablecimiento de un equilibrio virtuoso. Como dice Camus en El hombre rebelde, el movimiento de rebelión no es más que una reivindicación de claridad y unidad, y «la rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden».

El honor es orden reparador frente al destructivo caos (χάος), la materia informe que nos aterroriza. El orden es un principio de

salud física, psíquica y moral, algo a lo que se opone la idea posmoderna y a todas luces falsa de que todo ordenamiento es autoridad impuesta, sumisión y derrota. Uno de los grandes atascaderos de la posmodernidad es su descrédito del orden, que erróneamente interpreta como obstáculo para el cambio. Correr parece ser lo único que cuenta, ahora que el progreso no es mejorar, sino seguir acelerando. Así ha nacido una flamante belleza impostada. «Afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enriquecido con una belleza nueva: la belleza de la velocidad», escribe Filippo Tommaso Marinetti, poeta e ideólogo del fascismo, en el Manifiesto Futurista. Para Marinetti y los viejos y nuevos futuristas, «un automóvil rugiente, que parece correr sobre la metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia».

Sabemos que apreciamos naturalmente la armonía y la proporción en nuestros juicios estéticos. La historia del arte es pródiga en ejemplos arquitectónicos y escultóricos sobre la relación entre las proporciones matemáticas y la belleza. El doctor Stephen Marquardt ha estudiado el atractivo que percibimos en las personas de todo el mundo, encontrando un vínculo universal entre dicho atractivo y la llamada razón áurea (el número φ). No son juicios irrevocables, y excepciones hay muchas; pero es rigurosamente falso que sobre gustos no esté nada escrito.

Los filósofos antiguos y medievales consideraban que la belleza era una llamada, como lo es el deber. Quienes contemplan el Retrato de Adele Bloch-Bauer de Klimt o el Duomo de Milán saben que las cosas bellas nos invaden de una sensación de proporción, reciprocidad y justicia. Lo bello incita lo justo, aunque no lo asegura, pues tales certezas no existen. Hay una estética del bien, pero no, como a veces queremos creer, una correspondencia biunívoca entre ética y estética. De Caravaggio a Picasso, pasando por Victor Hugo, sabemos que hasta las sensibilidades artísticas más intensas pueden convivir con caracteres deleznables. Herr Schmidt interpretando delicadamente a Bach al piano antes de volver a su trabajo en Auschwitz; somos un manojo de contradicciones.

Se habló al principio de esta obra de la relación estética entre la acción buena y la gloriosa. Como vimos, kleos es reputación sublime, renombre, un término emparentado con kalos (καλός), lo

bello. Hay una estética de esta virtud gloriosa; la kalokagathía (καλοκἀγαθία) está ligada en Homero al broncíneo escudo de Aquiles, al ideal heroico del guerrero. Estas ideas morales se mudan a Roma cuando esta se hace dueña del mundo, y allí kalos se convierte en lo honestum. Las corrientes clásicas grecorromanas fueron a desaguar en el caudaloso río del Renacimiento, de ahí que Lorenzo Valla afirme en De vero falsoque bono que «honestum» deriva de la noción de belleza y honor. El honor es profunda y originariamente estético, y por eso es tan grande su conmoción y su capacidad de arrastre. En su Retórica, Aristóteles dice que el ámbito de la virtud es una síntesis de lo moral y lo hermoso. En la kalokaghatía hay una estética de la ética; el honor y el coraje son bellos.

Hay una estética del deber porque hay una estética de la excelencia. Los atletas olímpicos no eran y aún no son bellos exclusivamente por sus musculados cuerpos, sino por su empeño y su logro. A la estética de lo grandioso la llamamos también épica. Maratonianos exhaustos llegando en las últimas posiciones, pero alcanzando la meta; algunas de las imágenes más conmovedoras del deporte tienen que ver con la extenuación y la valentía, con la entereza ante el dolor y la hermosura del esfuerzo, antes que con los laureles. También hay una sublimidad asociada al heroísmo, como en su momento veremos.

En La salvación de la belleza, Byung-Chul Han explica que en presencia de lo bello el sujeto se bate en retirada, dejando espacio para el otro. La belleza nos exige que renunciemos a ser el centro del mundo, nos pide que nos apartemos para hacer sitio a lo espléndido. Voluntariamente cedemos nuestro terreno a las cosas que nos conmueven, dejando que nos invadan y nos transformen, y ese movimiento es análogo al causado por el prójimo cuya dignidad malherida reclama nuestra acción honorable. La belleza es una oportunidad preciosa para salir de nosotros mismos, encontrarnos con los demás y llegar a considerarnos sus iguales.

Este elemento estético es, si no imprescindible, sí extremadamente conveniente para que el honor cunda. Y el gozo que el honor y el coraje producen bombea a su vez savia moral a las sociedades. Sostiene, en cuanto a esto, Sebastián Fox Morcillo en De honore:

Aparta el honor de la práctica de la virtud y habrás acabado con el placer espiritual y la satisfacción que se experimenta al practicarla; desaparecerá del derecho, las leyes serán despreciadas, el magistrado perderá su consideración, surgirán las rivalidades entre los ciudadanos y nadie emprenderá nada que no sea deshonesto y reprobable.

La reverencia que es propia del honor, el sentimiento ante lo alto, replica el modo en que la belleza nos postra. Ambos son aspectos de lo sagrado y lo sublime. En el budismo zen la estética es una vía hacia el otro, una atención amorosa que toma pie en la simplicidad bella. Esta postura tiene que ver con la epistemología y la psicología zen, basadas en la supresión de la dualidad yo-ello. Tal supresión parte de la creencia en una contigüidad universal de la conciencia, es decir, en una harmonia.

Esta perspectiva zen no es teórica, sino experiencial; es en la práctica donde se busca ese caudal común de las ánimas. Para un budista el yo es más una relación que una entidad. Este «ser uno con» toma cuerpo en distintas manifestaciones artísticas, como la cerámica (yakimono), la pintura en acuarela (minzue), los arreglos florales (ikebana), la ceremonia del té (chado) o la caligrafía (shuuji). La ceremonia del té, tal y como la concibieron los japoneses, pueblo especialmente afecto al honor, está presidida por cuatro principios de corte moral: kei, reverencia; wa, armonía; sei, pureza; y jaku, tranquilidad. En el budismo zen la estética no se entiende desligada de la compasión. La importancia moral de la pureza y la tranquilidad estriba en que hay que preparar la mente y el corazón para hacerlos receptivos a los otros y sensibles a sus padecimientos. «La filosofía del té» —escribe Okakuro Kakuzo en su clásica obra sobre la materia— «no es una simple estética, puesto que nos ayuda a expresar, junto a la ética y la religión, la concepción integral del hombre y de la naturaleza». En esta práctica sacralizada lo bueno y lo bello caminan de la mano, como canta Madame Butterfly, sotto il gran ponte del cielo que constituye el orden cósmico.

El honor ético se compadece con estas ideas, reconociendo su filiación con la kalokagathía. De igual modo que la lucidez, basada en el espíritu crítico, es una repugnancia ante la mentira, este honor, basado en la dignidad, encuentra que el bien es sublime, porque hay belleza en el coraje y en la defensa de la dignidad propia y ajena. No se es una persona de honor por razones estéticas; pero ser una persona de honor tiene consecuencias estéticas.

UNA ÉTICA DE LA CONVICCIÓN

En su ensayo La política como vocación, Max Weber contrapone Gesinnungsethik, ética de la convicción, a Verantwortungsethik, ética de la responsabilidad. Son éticas de la convicción el imperativo categórico kantiano y el Sermón de la Montaña, por ser incondicionadas y atender a principios por encima de los resultados. El lema personal del emperador Fernando I de Austria —hermano de nuestro Carlos I—, Fiat iustitia et pereat mundus (que se haga justicia, aunque perezca el mundo), resume en una sola frase lo esencial de estas morales. Y adopta una ética de la convicción aquel a quien consideramos un «quijote», la persona que antepone sus ideales a lo que le conviene. Al otro lado, tanto el utilitarismo como el emotivismo, y por extensión todas las posturas relativistas, son ejemplos de éticas de la responsabilidad, es decir, son morales calculistas.

El político, entiende Weber, sin carecer de principios, ha de cuidarse de los resultados de sus decisiones. Sin embargo, admite a renglón seguido que la Verantwortungsethik es una opción peligrosa, que suele condenarlo a sucumbir a la erótica del poder y a recurrir cómodamente a la violencia, una escena maquiavélica en la que antes o después tendrá que pactar con el diablo. Unos años antes, el siempre ácido Ambroise Bierce, consciente de esa amenaza, había descrito la política en su Diccionario del diablo como un conflicto de intereses disfrazado de lucha de principios. Debemos a un brillante discípulo de Bierce, Groucho Marx, una de las mejores explicaciones que existen sobre esta distinción weberiana. Groucho está en un bar y le pregunta a una chica si se acostaría con él por una cantidad obscena de dinero (digamos, hoy, cien millones de dólares). La chica entiende que, dada la enormidad de la suma, la pregunta es retórica, y por lo tanto accede. A continuación, Groucho planta un billete de diez sobre la barra y la invita a consumar el trato. «¿Qué se ha creído que soy?», le dice ella, a lo que él responde: «Lo que usted es ya ha quedado claro, ahora solo estamos discutiendo el precio».

Las personas que profesan una Gesinnungsethik no están dispuestas a negociar con lo que más les importa. En un mundo como el nuestro, tan parecido a una interminable cola en la que unos nos empujamos a otros azuzados por el «progreso», es fácil calificar a estas personas de inflexibles y obstinadas. Sin embargo, cuando presenciamos el infame espectáculo del poder chamarileando con lo que ayer mismo decía innegociable recordamos hasta qué punto nos parece despreciable la política desprovista de líneas rojas. Por negarse a convalidar su matrimonio con Ana Bolena y pronunciar el juramento que lo reconocía como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, Enrique VIII envió a Tomás Moro a la Torre de Londres. Justo antes de ser decapitado, Moro, que sin duda tenía presente el pasaje de Mateo 16, 26 («¿Pues de qué le servirá a un hombre ganar el mundo entero, si pierde su alma?»), se declaró «buen servidor del rey; pero de Dios primero». A su hija, que le había pedido, angustiada, que cediese, le había respondido desde la cárcel que con mucho gusto lo haría, pues amaba la vida, añadiendo: «Esta vez, créeme, querida Meg, de verdad que no puedo». Es también de Moro esta afirmación que nunca caduca: si el honor trajese cuenta, todo el mundo sería honorable.

Por su propia idiosincrasia, toda Verantwortungsethik corre el peligro de degenerar en poder inmoral. Sacrificadas la verdad y los principios, la realpolitik —otro nombre para la misma cosa— no tarda en acostumbrarse a la corrupción, y después a la sangre. Las ideologías homicidas, relativismos disfrazados de convicciones puras, están dispuestas a subvertir todos los hechos y a transgredir todos los límites con tal de conseguir sus objetivos. Camus se lo explica a su amigo-enemigo alemán, en una de las cartas que le escribe cuando aún no ha terminado la guerra. «Vosotros os contentáis con servir al poder de vuestra nación y nosotros soñamos con proporcionar a la nuestra su verdad», le dice; «os fue suficiente servir a la política de la realidad, y nosotros, en el momento de nuestro mayor desconcierto, mantuvimos confusamente la idea de una política del honor que hoy hemos reencontrado». El ciego orgullo nazi, el nacionalismo que sacrifica al ser humano en el altar del Reich o la raza, es lo opuesto al humanismo de Camus, que sabe que «toda mutilación del hombre no tiene vuelta atrás». Rebasado el límite infranqueable de la dignidad, el horror es un incendio cuyas llamas ascienden al cielo en gigantescas volutas que no pueden ser

sofocadas sin que haya más horror todavía.

La asunción de un bien objetivo, el coraje, el deber, la responsabilidad y, en fin, todo lo que concierne al honor, pertenece indudablemente al ámbito de la Gesinnungsethik. Esta postura moral es deontológica, es decir, anticonsecuencialista, porque la rectitud lo requiere. «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral» («Lo primero es comer, después la moral»), dice Mackie el Navaja en La ópera de los tres centavos, obra escrita por Bertolt Brecht con música de Kurt Weil. Como explicaba Ernst Reuter, el alcalde de Berlín, en 1947, «ninguna frase es más peligrosa que "lo primero es comer, después la moral". Si ahora tenemos hambre y frío es porque permitimos que se instalara la errónea doctrina que expone esa frase».

Desde posturas consecuencialistas se ha intentado denigrar la ética de los principios como un «obstáculo para el consenso». No cabe duda de que la capacidad para negociar es importante en un mundo repleto de intereses que colisionan, y que esa es también una habilidad comercial provechosa. La democracia misma se sustenta en la capacidad para discutir pacíficamente, limar asperezas, ceder y poder llegar a determinados acuerdos. Es incluso buena idea instruir a los más jóvenes para que tengan cintura y den con esos puntos de encuentro con una sabia mezcla de generosidad y astucia. Pero es un absoluto despropósito que eso sea lo único que se les enseñe. Si nos arranca una sonrisa el viejo chiste atribuido a Groucho (que, por cierto, no es suyo), «estos son mis principios; si no le gustan, tengo otros», es porque reconocemos y despreciamos a quienes se atienen a semejante precepto. Un mundo donde todo puede discutirse y por lo tanto todo está en venta no es un ideal razonable, sino una pretensión que nos avergüenza. Las personas a las que admiramos deciden en función de lo que es justo; las vulgares, de acuerdo con lo que las beneficia.

Se ha dicho también, en esta misma línea, que el honor, como toda Gesinnungsethik realmente, es una defensa «romántica» y «utópica» de los principios. No obstante, ¿hay algo más antirromántico que el honor? La era romántica apeló al genio y al sentimiento que se autoconvalida, impulsando el emotivismo y aventando entre otras cosas los nacionalismos, un incendio que, levemente apaciguado,

todavía no hemos extinguido. Y siendo u-topos un no-lugar, según la etimología griega, ¿hay acaso algo más situado y reconocible por su realidad práctica, y por lo tanto más alejado de lo utópico, que el honor? Calificar lo moral de utópico es el pretexto favorito de los indecentes.

El antirromanticismo y el antiutopismo del honor son especialmente patentes en cómo afronta a quienes más sufren. El honor no se rinde y no se alinea con el vencedor, sino que milita junto a la víctima. Es la actitud de Catón, como leemos en la Farsalia: Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni («La causa del vencedor fue grata a los dioses, pero la del vencido, a Catón»). Esta idea de Lucano, estoico y sobrino de Séneca, la actualizará Cervantes haciendo bramar a don Quijote contra su escudero: «Bien parece, Sancho, que eres villano, y de aquellos que dicen ¡Viva quien vence!». Cuando los tiempos encumbran al exitoso, el honor es nuestro último recurso. La —inconveniente— defensa del débil es consustancial a los proyectos morales más elevados que en el mundo han sido, y lo que caracteriza a la igualdad honorable. Estas ideas, que forjaron innumerables valientes, forman parte de la mejor herencia de ciertas filosofías y religiones. Han sido las grandes figuras que han revolucionado religiosa y moralmente el mundo —Moisés, Buda o Jesucristo, y en otro nivel, Francisco de Asís, Gandhi o Avalokiteśvara — quienes han demostrado con sus vidas que hay dignidad y gloria en ponerse de parte de los vencidos, los pobres y los oprimidos.

Como vimos, la esencia del coraje es la misma: no elegir lo favorable, el partido del poderoso, sino defender al vulnerable, lo justo. El coraje, por ser una gracia, nunca es más bello ni hace más falta que cuando se defiende una causa aparentemente perdida. En esto el honor ético es heredero de la caballerosidad. Jorge Luis Borges fue invitado una vez a dar una conferencia en la Universidad San Marcos de Lima. Perú estaba bajo una dictadura militar considerada «progresista»; el escritor argentino, liberal, se había opuesto ostensiblemente al autoritarismo militar peruano. En el salón de conferencias de la Universidad Borges fue acosado por algunos estudiantes que protestaban por su presencia. Cuando por fin se callaron, un estudiante le preguntó: «Señor Borges, ¿cómo es posible que un hombre tan culto e inteligente como usted se

empeñe en oponerse al curso de la historia?». Borges le respondió serenamente: «Oiga, joven, ¿no sabe usted que los caballeros solo defendemos causas perdidas?».

Esta defensa honorable de las causas perdidas es coherente con la percepción de nuestra vulnerabilidad. Toda vida humana es, por definición, una causa perdida, y por esa misma y trascendente razón, una aventura digna. Cada vez que defendemos al débil honramos nuestra humanidad común, nos proclamamos orgullosamente mortales y nos procuramos un esclarecedor memento mori.

Da el tono de una sociedad en qué medida sea la Gesinnungsethik o la Verantwortungsethik la que abunde. Son las convicciones y los principios los que sostienen los bienes internos. Los externos (la fama, el poder, el dinero), que a priori no tienen nada de malo, tienen el inconveniente de ser competitivos. Cabe agrandar la tarta, y hay, claro está, intereses legítimos; pero, como ocurría con el honor honorífico, la economía de lo externo supone la mayoría de las veces el reparto de un monto limitado. Por el contrario, la justicia, la igualdad y la libertad pueden maximizarse sin merma ajena. Conviene hacerse a la idea de que perseguir el bien y la verdad y ser valiente, tal y como es el mundo, va a impedir muchas veces que seamos ricos, famosos y poderosos. Si un principio es, por definición, lo que va antes de todo, por fuerza llegará el día en que nos cierre el paso a alguna de nuestras ambiciones. El honor y el éxito mundano no son empeños que se repelan, pero sí distintas longitudes de onda, y es complicado escuchar la una cuando se escucha la otra. Fracasar no es desde luego un requisito para la vida honorable, y no se es moral por el hecho de haber sido derrotado, como aducen los victimistas. Tampoco es el éxito de por sí deshonroso. Pero quien pone lo mejor de sí en triunfar difícilmente será una persona de honor.

Si Weber presentó la contraposición entre Gesinnungsethik y Verantwortungsethik en el ámbito de la política es porque sabía que este dilema que a todos nos alcanza es todavía más acuciante para quienes dirigen. Este es un buen lugar para recordar el mandato noblesse oblige: quienes toman las decisiones que afectan a los grupos humanos, las organizaciones y los pueblos tienen una

responsabilidad superior respecto a lo que es justo. Desgraciadamente, el peso de la libertad empuja a muchos a la realpolitik, cuando no al puro egoísmo, porque resulta además que lo áspero del proceso por el que a menudo se accede al poder favorece las estrategias de los sociópatas. Sabemos, sin embargo, que el honor tiene un impacto enorme en los puestos de mando, porque infunde un deber de grandeza que está en los líderes más admirados: Leónidas, Marco Aurelio, Abraham Lincoln, la Madre Teresa, Nelson Mandela.

Debemos la fórmula noblesse oblige a Balzac, quien en El lirio en el valle hace que la condesa Natalie le diga a su amante, Félix de Vandenesse: «Todo lo que te he explicado puede resumirse en una expresión: la nobleza obliga». Quienes ocupan puestos de mando o son referentes sociales deben acompasar sus consiguientes privilegios con superiores deberes. Tanto eres, tanto puedes, esa es la ecuación toscamente obvia; tanto eres, tanto debes, es lo que noblesse oblige sanciona. Esta disposición está prodigiosamente descrita en un pasaje en el que Tocqueville, recordando la revolución de 1848, narra un debate en el que participó en el distrito de Valognes:

Pregunta: Si el motín retumbase en torno a la Asamblea Nacional, si las bayonetas penetrasen en su recinto, ¿jura usted que permanecería en su puesto y moriría en él, si fuese necesario?

Respuesta: Mi presencia aquí es mi respuesta. Después de nueve años de trabajos constantes y de esfuerzos inútiles para llevar al gobierno que acaba de caer por vías más liberales y honestas, mi deseo habría sido el de regresar a la vida privada y esperar a que la tormenta desapareciese. Pero mi honor me ha impedido hacerlo. Sí, yo creo, como usted, que pueden acechar peligros a quienes quieran representaros lealmente, pero con los peligros hay gloria, y es porque hay peligros y porque hay gloria que yo estoy aquí.

La noche del 14 de abril de 1912, el RMS Titanic chocó contra un iceberg y enseguida comenzó a inundarse. Sobre el puente de la

nave, Bruce Ismay, presidente y director de la línea propietaria del transatlántico, supo por el capitán, Edward Smith, del inminente naufragio. Ismay salió a la cubierta para echar una mano en las labores de evacuación; tras llenar algunos botes del lado de estribor, armó uno de ellos y ante la mirada atónita de los presentes ocupó una de sus plazas sin estar autorizado. Smith hizo cuanto pudo para que la evacuación se produjera, manteniendo la calma y procurando que los botes se llenasen todo lo posible, y al final liberó a sus subalternos Bride y Phillips de sus funciones para que pudieran salvarse, mientras él se iba, solo, al puente de mando a morir como otros mil quinientos pasajeros y tripulantes.

Si las organizaciones y los países decaen no es fundamentalmente porque falte talento en el mando. ¿De verdad creemos que el liderazgo es cuestión de talento, y no de ética? En absoluto; la inmensa mayoría de nosotros aspira a tener jefes y gobernantes que no sean genios de la persuasión y la telegenia, sino individuos decentes, personas de palabra que estén al pie del cañón y sepan comportarse. No queremos más sociópatas, estamos servidos, muchas gracias. Todo lo que uno pueda aprender, si va a dirigir, es poco; pero es una alarmante carestía de principios, antes que de habilidades, la que está rebajando a las élites del siglo XXI.

ESTADIOS DEL DESARROLLO MORAL

Una ética basada en la dignidad universal y el bien objetivo, la valentía, la asunción de deberes y los principios constituye el grado más avanzado de desarrollo moral posible. Esta afirmación, junto a nuestra insistencia en la inferioridad de los honores ancestrales, el nihilismo, el emotivismo o el utilitarismo, nos exige que justifiquemos la existencia de esos diferentes estadios, lo cual nos llevará a su vez a postular que existen niveles en cuanto al progreso moral de las sociedades y los individuos.

Empecemos por decir que ese progreso al que nos referimos no es inexorable. La proposición «la moral, a diferencia de la ciencia, no siempre avanza, caben las regresiones» es cierta; la proposición «la moral no avanza, todas son iguales de válidas en sus propios términos, no existe el bien» es en cambio demencial y ya ha sido refutada. Igual que hay progreso material y social, hay progreso ético. «Igual que» no significa que se den a la vez, que sus dinámicas sean idénticas o que ambos progresos corran siempre en paralelo. Hay personas que avanzan extraordinariamente en cuanto a sus conocimientos profesionales, teóricos o técnicos al tiempo que se estancan o involucionan moralmente —o a la inversa—, y lo mismo puede decirse de las sociedades. Como acabamos de ver, los bienes internos y los externos constituyen distintas longitudes de onda, como lo son, a su manera, las capacidades intelectivas y las sentimentales.

Debemos a Søren Kierkegaard, a la contraposición que hizo entre vida ética y estética, una de las aportaciones más interesantes a este respecto. Hay que empezar diciendo que Kierkegaard, en su crítica a Kant (que vierte ante todo en O lo uno o lo otro), afirma que la moral no es tanto un asunto de juicios como de comportamientos; su ética es antiintelectualista. En su combate contra el formalismo kantiano, Kierkegaard dice que la ética es siempre concreción, aplicación práctica, y que solo cuenta aquel imperativo categórico que se hace efectivo en los actos individuales. A continuación se

refiere a tres estadios de desarrollo moral, el estético, el ético y el religioso. En el estadio estético no hay interioridad, verdadera conciencia. Kierkegaard habla incluso de una «enfermedad espiritual», plasmada en diversos tipos humanos —el borracho, el hombre de negocios mezquino, el artista, el engreído—. El esteta solo tiene libertad negativa: no reconoce responsabilidad alguna frente al resto y no es dueño de sí mismo; su vida es fugaz y aislada, descomprometida, consiste en «experiencias» casi por entero; frente al mundo es un espectador que se deja mecer por la corriente. Sobre todo, el hombre estético carece de esperanza, es decir, es un cobarde, un amoral orteguiano: «Se observa, por tanto, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive estéticamente está desesperado, tanto si lo sabe, como si no».

La sima del esteta es la precondición de su recuperación y posterior entrada en la vida ética. Es un hecho recurrente: con frecuencia las personas necesitan tocar fondo antes de poder recuperarse, tomando impulso para volver a la superficie. «¿Qué es lo estético que se encuentra en el hombre y qué es lo ético?» —se pregunta Kierkegaard— «A esto yo contestaría: lo estético que hay en el hombre es aquello por lo que él es inmediatamente aquello que es, lo ético es aquello por lo que él llega a ser lo que llega a ser». Es consustancial al hombre aspirar a versiones mejoradas de sí mismo; y esta, como advertimos a comienzos de este capítulo, es otra acepción, alternativa a la de MacIntyre, de lo que constituye un télos. Kierkegaard entendía en este sentido que no se es individuo, sino que se llega a serlo. Este estadio ético, en permanente tensión entre el yo real y el ideal, tiene que ver con la vida seria y responsable del ser humano en el hogar y la polis. Kierkegaard concibió otros télos que a su juicio era de mayor rango, el estadio religioso, la contemplación que también Aristóteles situó en la cúspide.

Puesto que, en esto coincidimos con MacIntyre, la ausencia de un télos compromete la solidez de las filosofías morales, importa que insistamos aquí en que alcanzar el estadio moral más alto es un fin último de valor indubitable. Completaremos lo que Kierkegaard dijo con lo que apuntan a día de hoy las ciencias sociales. Habíamos hablado de los trabajos de Deci y Ryan a propósito de la persona

autoeficaz y las motivaciones intrínsecas. Pues bien: a partir de sus investigaciones estos autores han propuesto una «teoría de la autodeterminación», según la cual hay tres focos que nos llevan a estar intrínsecamente motivados: la autonomía, la competencia y la relación. Concluyen estos autores que los seres humanos somos inherentemente proactivos, que tenemos una inclinación natural hacia el crecimiento personal, pero que estos movimientos del alma no suceden automáticamente, pues compiten con fuerzas opuestas proclives a la pasividad que se conjuran para que permanezcamos en el estadio estético. Los resultados que obtienen Deci y Ryan importan sobremanera porque ligan ese télos justamente a lo que el honor propone: autonomía (deber libremente asumido), competencia (autoeficacia, autorrespeto) y relación (el otro que me exige respuesta). Exponen también estos autores que el control excesivo, la ausencia de desafíos y la falta de conexiones humanas genuinas —la educación en el deshonor y la cobardía— bloquean nuestra inclinación natural al crecimiento, allanando el terreno no solo a la falta de responsabilidad y de iniciativa, sino también a la angustia y a psicopatologías varias.

MacIntyre dice algo muy importante sobre esto: que la opción entre lo ético y lo estético no es elegir entre el bien y el mal, sino que es la opción de escoger en términos de bien y mal. Las personas deshonrosas son premorales, o, dicho de otro modo, ocupan el lugar más bajo en la jerarquía ética. El yo ético decide en función del deber y el servicio; el yo estético, según experiencias y sensaciones. Es justamente en este sentido que la posmodernidad ha supuesto un retroceso hacia el estadio estético, una senda tenebrosa en la que venimos avanzando desde hace unos años. El capítulo siguiente servirá para repasar en profundidad este efecto.

Hay que dar un paso más para desplegar esta idea de los niveles de perfección moral y el progreso o la regresión que es posible entre ellos. El debate contemporáneo más mediático y polémico sobre los estadios del desarrollo moral lo mantuvieron a mediados de los años setenta Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan. Ambos psicólogos contendieron en cuanto a cuáles eran las etapas de ese desarrollo moral, qué las caracterizaba, y por añadidura la situación de hombres y mujeres respecto a esa jerarquía. Mediante entrevistas estructuradas y el planteamiento de dilemas morales, analizando no

tanto las decisiones como las razones aducidas, Kohlberg estableció seis estadios de desarrollo moral, agrupados en tres niveles. En el nivel preconvencional, la moralidad heterónoma (premios y castigos, pura obediencia) y la instrumental-individualista (relativista, consenso de intereses). En el nivel convencional, la conformidad interpersonal (tratar como queremos ser tratados, solidaridad dentro del «círculo de inclusión eudaimónico») y la orientación a la ley y el orden (cuando no choque con otras normas sociales). En el nivel posconvencional, el contrato social y los derechos universales (reconocimiento de un bien común) y la orientación a principios éticos objetivos y absolutos (asunción autónoma de deberes en conciencia). Kohlberg añadió que el nivel preconvencional era propio de la infancia, el convencional de la adolescencia y de la inserción social propia de la edad adulta, y el posconvencional un nivel maduro que no alcanzaban ni mucho menos todas las personas. Además, en la que fue su conclusión más controvertida, afirmó que las mujeres, por estar más atadas al ámbito de los afectos próximos, rara vez accedían al nivel moral posconvencional, especialmente a su acepción más alta, la basada en los principios.

Fue Gilligan, antigua alumna de Kohlberg, quien más alto alzó la voz contra esta visión, que a su juicio era sesgadamente masculina. Gilligan señaló que existe otra perspectiva moral, de ningún modo inferior, sino tan solo distinta, y efectivamente más propia de las mujeres, que es la ética del cuidado, añadiendo que la razón —núcleo de la teoría intelectualista de Kohlberg— no es superior a las emociones. En su obra más conocida (In a Different Voice), Gilligan explica que las mujeres suelen describirse en virtud de sus relaciones, mientras que los hombres se definen por la separación, por el «Yo» que todo lo protagoniza. El hombre abstrae principios y deduce derechos, en busca de lo correcto; la mujer analiza la repercusión en las relaciones de sus actos. De modo que las supuestas limitaciones para el pleno desarrollo moral de las mujeres, que parten de la importancia que estas dan a los sentimientos y las relaciones, serían en realidad, según Gilligan, ventajas humanas.

La autora explica en su combativo texto que desde edades muy tempranas escudriñamos los rostros, establecemos contacto visual y

buscamos la atención de quienes nos rodean, y que así aprendemos la diferencia entre los vínculos verdaderos y las meras transacciones. Cree que esta vinculación importa más que la autonomía, que ella interpreta en Kohlberg como autosuficiencia y considera ilusoria, porque todas las vidas están sin remisión interrelacionadas. Gilligan cita a Martin Luther King, quien, desde la cárcel de Birmingham, escribe: «Estamos atrapados en una red ineludible de reciprocidad, ligados en el tejido único del destino. Cuando algo afecta a una persona de forma directa, afecta indirectamente a todas». Esas conexiones, dice la autora, son las que hay que situar en el centro de la moral. Hay, por cierto, un hecho notable en los sujetos investigados por Damasio que tienen dañada la corteza prefrontal ventromedial (ligada, recordemos, al procesamiento de las emociones): que, a pesar de las dificultades que tienen en sus vidas para tomar decisiones morales, no puntuaban por debajo de la media en el test de razonamiento moral de Kohlberg.

Buscando el paralelismo con las tesis de Kohlberg, Gilligan habló de un estadio moral preconvencional (supervivencia solitaria), uno convencional (no dañar a otros) y uno posconvencional (se asumen responsabilidades y no solo se ven las relaciones como un escenario, sino en su profundidad moral). En resumidas cuentas, Kohlberg piensa en un nosotros universal y formal y Gilligan en un tú particular y emotivo. Como hemos dicho, el honor ético aúna ambas perspectivas, la de la autonomía y la del cuidado, la de los principios y la de las ob-ligaciones; funda una objetividad ética que opera en el mundo a través de los sentimientos. Zanja por consiguiente cualquier polémica sexual en torno a los estadios del desarrollo moral, y es posconvencional tanto en el sentido de Gilligan como en el de Kohlberg. A un tiempo, supera las limitaciones de ambos: la frialdad de Kohlberg —que es la de Kant—, que menosprecia las «cogniciones calientes»; las veces en las que Gilligan, refiriéndose a un «contextualismo posconvencional», desciende a las particularidades «cotidianas» de los sujetos, echa cuentas y es por lo tanto consecuencialista.

La ética del honor y el coraje ocupa el lugar más alto en la escala de nuestras posibilidades morales. Asumirla y ejercerla nos hace capaces de las acciones más arriesgadas y difíciles. El conjunto de

sus cualidades la convierten en una poderosa fuente de agencia individual, especialmente en los casos en que los peligros son mayores y los beneficios inciertos. Es, en pocas palabras, la moral propia de las personas plenamente emancipadas.

LA RACIONAL ESPERANZA INCONQUISTABLE

Escribe Bertrand Russell en Principios de reconstrucción social: «Quienes han de empezar la regeneración del mundo deben hacer frente a la soledad, a la oposición, a la pobreza, a las recriminaciones. Han de ser capaces de vivir por la verdad y el amor, con una racional esperanza inconquistable». Russell fue un aventurero intelectual y moral y un escéptico irredento que se consideró a sí mismo tanto liberal como socialista. En Principios de reconstrucción social (cuyo título original era Por qué luchan los hombres), que recoge lo mejor de su filosofía política, nos dice que el individualismo defendido desde posturas liberales ya ha dado todo lo que podía dar en términos políticos y morales. Hacia el final de la obra se pregunta qué podemos hacer cuándo el mundo alrededor nuestro se desmorona. ¿Dónde está ese último asidero?

El mundo tiene necesidad de una filosofía, o de una religión que promueva la vida. Pero en orden a promover la vida es necesario valorar algo más que la propia vida. La vida consagrada solo a la vida es animal, sin ningún valor humano real, incapaz de preservar a los hombres permanentemente del aburrimiento y del sentimiento de que todo es vanidad. Si la vida ha de ser plenamente humana debe servir a algún fin que parezca, en cierto sentido, fuera de la vida humana, algún fin que sea impersonal y por encima del género humano, como Dios o la verdad o la belleza.

En su texto, Russell concluye que quienes más promueven la vida no tienen su propia vida como principal propósito, ni su propia felicidad como télos. Esta es la incómoda cuestión que hay detrás de las éticas basadas en los principios: que requieren de individuos que alberguen propósitos que vayan más allá de ellos mismos. Ningún egoísmo, aunque sea ilustrado, puede sostenernos, aunque consiga

que la humanidad, como un hámster enjaulado, siga trotando sobre su rueda.

Sin dejar de reconocer que la ética se basa en los sentimientos, Russell propuso aceptar que hay juicios éticos correctos e incorrectos, aunque no llegó a urdir una argumentación que lo justificase. Le faltó enlazarlo con la naturaleza humana tal y como la conocemos para llegar a afirmar que el sufrimiento evitable y la vida truncada no insoportablemente sufriente son indiscutibles antivalores. Con todo, sí insistió en que la igualdad y la libertad eran bienes internos que había que defender a cualquier precio. Proponemos como tesis final que nuestra premisa basal es esa bella verdad que, como el más furibundo de los racionalistas supo ver, nos hace falta para fundamentar los proyectos individuales y colectivos valiosos. Afirmamos también que podemos albergar la racional esperanza inconquistable de que la premisa cero sea aceptada como ley sin fronteras y origen de todos los imperativos categóricos.

Racional. Este es sin duda un ideal de la razón. Es precisamente elevar a mal radical el sufrimiento evitable y la aniquilación de la vida tolerable lo que convierte a una persona en racional, o mejor aún, en razonable. Recordemos a Hume: la razón es, y solo debe ser, esclava de ciertas pasiones; concretamente, de los sentimientos morales. Como escribe C.S. Lewis en La abolición del hombre, «es el hombre instruido, el cuor gentil, y solo él, quien puede reconocer la Razón cuando esta se presenta». La pasión razonable por el ser humano es el alegato más poderoso que existe para llamar a filas contra su atropello. De ahí que Russell, pese a alejarse de toda inclinación religiosa, terminase por admitir (en Sociedad humana. Ética y política), que «lo que el mundo necesita es amor cristiano o compasión».

Esperanza. Spes, la diosa romana que la simboliza, sostiene una cornucopia, un cuerno de la abundancia que nos recuerda que solo con el alma henchida, desde cierta demasía interior, puede uno contar con que la esperanza se materialice. Ya se ha dicho que el valor es inseparable de la esperanza. Es cierto que, como dijo Ernst Bloch, toda esperanza, como forma de optimismo, tiene la obligación de marchar enlutada con crespones; es demasiado el

horror que el ser humano produce. Pero sin albergar anhelos y entusiasmos, ¿de qué vamos a ser capaces? Es Bloch quien, en El principio esperanza, escribe: «Por dignidad personal me niego a que el hombre acabe igual que el ganado». Lo cierto es que el mundo invita en tanta medida a la esperanza como a la desesperanza, que lo mejor no es más posible que lo peor, y viceversa. Temer y exasperarse está al alcance de todos, mientras que la esperanza exige cierta imaginación y una medida de coraje; pero es precisamente por ello que un proyecto de perfeccionamiento ético puede ser un télos, un fin último.

Inconquistable. El amor por la justicia entroncado en la verdad es esencialmente inconquistable, porque no hay forma de erradicar la índole cruel y estúpida de los seres humanos. Esa trágica realidad esconde un regalo, que no un consuelo: que jamás se agote la batalla. Dichosos los que tienen hambre de justicia, porque nunca se sentirán saciados. Ocurre que en un sinnúmero de peleas honorables no existe una victoria definitiva, sin que ello les reste un ápice de grandeza, como bien sabía Borges. Aceptar con bravura y sin rendirse al desánimo esa ultimación imposible es la marca de ciertos caracteres quijotescos.

Se dirá que la racional esperanza inconquistable no es una fundamentación ontológica de la moral; ni falta que hace. Recuérdese que no aspiramos al noúmeno o a «la realidad en sí», sino a una verdad suficiente. La cuestión es reconocer que disponemos de cuanto necesitamos para alentar proyectos ambiciosos de justicia que contravengan la generalizada sensación de insignificancia. La apuesta por una ética objetiva y transnacional de bases firmes puede engrandecernos no solo en términos morales, sino también existenciales. Serviría con seguridad para detener la repugnante bola de nieve de la trivialización de la vida, esa de la que viven los mercaderes que siguen profanando el templo.

Decía Nicolai Hartmann en su Ética que nadie soporta la vida en un mundo devaluado y desacralizado. Y eso es, en gran medida, lo que nos pasa: que se nos olvidó que el ser humano es res sacra. Para que el honor y la valentía abunden necesitaremos que cada vez más gente entienda, sienta y viva la unidad universal de la experiencia humana, una aventura compartida que tiene por escenario un

planeta único y por tramoya nuestra calaña vulnerable. La última pandemia ha acrecentado esta conciencia personal y colectiva que tanto necesitamos, reactivando nuestro humanismo. Sería triste y estúpido dejar pasar en vano esta oportunidad histórica.

VII.

ALBORADA Y EXTRAVÍO DEL INDIVIDUO

¿CÓMO ES QUE EL EQUILIBRIO ENTRE individuo y colectivo —necesario para el honor ético—, tras conjurar, en el mundo libre, los peligros del totalitarismo, nos ha llevado en movimiento pendular a exacerbar el individualismo? ¿Cómo hemos llegado a esta posmodernidad parpadeante y llena de vacíos? ¿En qué punto del camino nos perdimos? Esta es la historia que tenemos que contar ahora: cómo se fraguó ese imprescindible proyecto civilizatorio, la creación de un espacio de libertad e igualdad para que el individuo protagonizase su vida y la de sus sociedades, y qué ha ocurrido para que haya descarrilado en los últimos tiempos, produciendo en el mundo libre una inquietante desorientación existencial y moral, la impugnación de instituciones esenciales para la democracia y el retorno de algunas tentaciones totalitarias.

Hay que empezar insistiendo en que las conquistas de la individuación han supuesto un sustancial avance ético y político. El mundo que protagonizaban las tribus, las castas o los Estados era incomparablemente más injusto. Hasta hace nada, las cartas estaban marcadas, y dónde naciera uno determinaba prácticamente su vida entera, como sigue sucediendo en buena parte del planeta, en los múltiples sitios en donde ese proceso de emancipación personal no se ha completado y la democracia está por consolidar, o por nacer incluso. Pasar de un orden jerárquico a uno aproximadamente horizontal es una ganancia en libertad e igualdad que no puede minusvalorarse, una singularidad histórica que tendríamos que celebrar a conciencia.

No obstante, el proceso de individuación de nuestra especie es muy reciente, y por lo tanto frágil y problemático, un proceloso camino cuya culminación tiene apenas dos siglos. El bienestar común estuvo hasta entonces vinculado predominantemente a los ritos, las alianzas colectivas, las tribus y los estamentos, y quien rompía filas o se salía del rebaño atentaba contra el todo social y asumía

grandes peligros. Las faltas personales recibían castigos colectivos, y las acusaciones de herejía y blasfemia aplastaban libertades y cercenaban vidas. La presión a la ortodoxia, tranquilizadora, pero asfixiante, tenía consecuencias que hoy juzgamos justamente intolerables. También era ese, por supuesto, un lugar más ordenado, «encantado y poroso», en la expresión de Charles Taylor, un mundo en el que se vivía comunitariamente casi en todo momento.

Frente al individuo premoderno, que no se concebía sino parte de un todo, el moderno asume un proyecto personal de vida, se siente responsable de él y se entiende no por adscripción a un grupo, sino en sus propios e íntimos términos. El individuo pasa entonces a ser tanto el fundamento moral como el organizativo de las sociedades. Al resultado lo ha llamado Taylor en La Era secular «el yo impermeabilizado», que es «esencialmente el yo que sabe de la posibilidad de desvinculación», para lo malo y para lo bueno. La última fase de ese proceso de individuación, la posmoderna, está atravesando considerables complicaciones; estamos pasando por una especie de enfermedad del crecimiento. Robert Bellah se refirió en Habits of the Heart a un «giro expresivista» en la cultura moderna. Esa denominación, «individualismo expresivo», opuesta y subsiguiente al individualismo utilitario caracterizado por la ética del trabajo, será la que empleemos para referirnos a esta alarmante dolencia.

Para poder entender a qué nos enfrentamos y qué estamos arriesgando hemos de contar la emocionante historia de cómo nos convertimos en individuos, la penúltima de nuestras epopeyas morales. El relato de esta conquista tiene por doble fin reconciliarnos con lo que todavía tenemos y hacernos conscientes de lo que podemos perder hasta volver a sumergirnos en la barbarie, esto es, en la vida individual aislada y absurda o en la violentada por las colectividades. En este viaje hacia nuestra individuación realizaremos cuatro paradas: en los orígenes, cuando nos hicimos modernos, la reacción romántica y el desvío posmoderno.

ORÍGENES

Durante la práctica totalidad de nuestra historia y al igual que los animales, hemos sido seres de manada. A pesar de nuestra capacidad cerebral para concebirnos como sujetos con metas, sentimientos y pensamientos propios, nuestro despertar a la individualidad es asombrosamente reciente. Tenemos una prueba de ello en la regularidad con que las grandes crisis nos devuelven a nuestra disposición de rebaño, personalmente indiferenciada, y en nuestro regular recurso a la xenofobia y el partidismo ciegos cada vez que, asediados, claudicamos ante la angustia y el miedo.

Como afirma Werner Jaeger en Paideia, es difícil, para un hombre moderno, hacerse a la idea de lo absolutamente pública que era la conciencia entre los griegos. Quienes estrenaron nuestra civilización carecían de conciencia personal propiamente dicha, y su desarrollo moral, visto desde nuestro tiempo, era en muchos sentidos precario. Los actos del sujeto en la Antigüedad estaban sometidos a una severa vigilancia, y la independencia personal era algo desusado y heroico. Lo explica Benjamin Constant en su Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos:

En las cosas que nos parecen más fútiles, la autoridad del cuerpo social se interponía y se entorpecía la voluntad de los individuos […] Las leyes regulan las costumbres; y, como las costumbres sostienen todo, no había nada que las leyes no regulasen. Así, entre los antiguos, el individuo, habitualmente casi soberano en los asuntos públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano, decidía sobre la paz y la guerra; como particular, estaba limitado, observado, reprimido en todos sus movimientos; como parte del cuerpo colectivo, interrogaba, destituía, condenaba, despojaba, exiliaba, atacaba a muerte a sus magistrados o a sus superiores; como sometido al cuerpo colectivo, podía ser, a su vez, privado de su patrimonio, sus dignidades, desterrado a muerte, por

la voluntad discrecional del conjunto del que formaba parte.

No existía en la Antigüedad noción alguna sobre los derechos individuales; cada persona se entendía en función de un todo social y cósmico frente al que apenas contaba lo privado. La mayoría de las personas vivía en entidades menores por siempre amenazadas, un factor determinante para la cohesión del grupo y el desprecio de las particularidades. Como dice Constant, quien no quería ser conquistador no podía dejar las armas sin exponerse a ser conquistado, y «todos compraban su seguridad, su independencia, su existencia entera, al precio de la guerra». En el mundo antiguo el ser humano está supeditado a su comunidad y carece de valor intrínseco.

El primer gran hito del individuo se produjo en el curso de once escasos años, durante los que la Hélade se enfrentó y venció al formidable ejército del Imperio aqueménida. Entre Darío I y Jerjes, en Maratón, las Termópilas, Salamina, Platea y Mícala, y bajo el liderazgo de atenienses y espartanos, estos primeros europeos resisten el embate oriental de los persas, protegiendo la llama de la libertad, aún muy precaria. Como explica Hermann Bengtson en su Historia de Grecia, el objetivo de la cultura persa era la igualación, no la individuación, como en Grecia. Así pues, de esa resistencia surge no solo el país, sino las bases de la alta cultura, pueden continuar su camino la filosofía, la política y la ciencia y emana en definitiva Occidente como proyecto en el que puede crecer el individuo.

Cuanto se dijo de cínicos y estoicos respecto al desarrollo de la conciencia puede replicarse en cuanto a este proceso de individuación que describimos. Recordemos que unos y otros aparecen cuando, entre el imperio macedonio y el romano, la polis deja de estar en manos del ciudadano. Esta despolitización de facto se transforma en un torrente reflexivo acerca de la dignidad de la persona y su libertad íntima. También vale aquí recordar a Diógenes buscando con su candil al «hombre» y cambiando su derruida polis por la Cosmópolis, y lo mismo puede decirse de Sócrates y su impertinente y libre forma de despertar a sus conciudadanos, o del esclavo Epicteto, exiliado de Roma y luego

fundador de su propia escuela en Nicópolis.

La otra gran fuerza primigenia de individuación fue el cristianismo, que sin dejar de ser un empeño colectivo lo fue bajo la forma de oekumene antitribal y defensora de la persona, la conciencia individual y el libre albedrío. Como vimos, Pablo de Tarso dijo que los gentiles que cumplen la ley tenían idéntica consideración que los hebreos y podían considerarse parte del pueblo elegido. Cuatro siglos más tarde leemos en otro de los textos cristianos fundacionales, las Confesiones de Agustín de Hipona, que el pecado cristiano no es una apariencia de virtud públicamente sancionada, sino una falta que apela a la conciencia. Está en marcha una revolución introspectiva del individuo.

Estas vetas de individualidad germinaron, floreciendo en la Edad Media. Errónea e interesadamente despachada como una edad oscura, el Medievo es un tiempo en el que brotan las primeras universidades, avanza la filosofía, alborea la ciencia y ven la luz los primeros parlamentos. Basta entrar en una catedral gótica para constatar que el ser humano ya ha comenzado a pensarse y sentirse como una aventura individualmente preciada. No obstante, puede decirse que hasta el siglo XV siguen primando el comunitarismo, la adscripción por alcurnia y los gremios. La fórmula convencional del Medievo —«el clero reza por todos, los señores nos defienden a todos, los campesinos trabajan para todos»— refleja un cosmos ordenado en el que cada cual, al nacer, encaja. Es todavía un mundo de dignidades dispares, complementariedad funcional y reparto inflexible de roles, un mundo extraordinariamente reglamentado que cuenta con el periódico y excepcional desahogo de los carnavales, instrumentos de pacificación social que se permiten parodiar un régimen estamental que durante el resto del año es férreo.

MODERNOS

En cuanto al lugar del individuo en el mundo, el Renacimiento supone un vuelco. Donde antes solo se reconocía como miembro de una raza, una estirpe, una corporación o un estamento, comienza entonces a percibir con intensidad sus singularidades. El deseo de individuación adquiere una dimensión distinta, avanzando en paralelo al colectivismo de los Estados. La presión controladora de las grandes instituciones es un estímulo más para que el individuo se pregunte quién es, qué quiere y cuál es el sentido de su existencia. El auge de las ciudades y la secularización del espacio público propicia una nueva polis, y con ella una civilidad en la que los individuos van pasando a primer plano.

Hay dos fuerzas principales que empujan al individuo a conocerse, entenderse y reivindicarse: la estatalización del mundo —que altera la escala y frecuencia de la violencia— y la extensión del comercio. La necesidad del trabajo (abolida la esclavitud masiva de la Antigüedad), el crecimiento de la población y el frenesí de las transacciones desincentivan la participación civil en los asuntos públicos; la política, como las cortes, se agiganta, y a raíz de ello se profesionaliza. Como ocurrió en su día con cínicos y estoicos, este proceso impulsará lo íntimo, creando un incipiente espacio para la vida privada. El individuo se distancia de su comunidad y piensa cada vez más en sí mismo.

La era se había iniciado con Pico della Mirandola concibiendo al hombre como un ser por determinar, a mitad de camino entre Dios y las bestias. En el Renacimiento la creatividad humana recibe un reconocimiento pleno; el hombre se vuelve al periodo clásico y lo reinterpreta, gana en confianza en sus posibilidades y se siente artífice del mundo. Consecuentemente, el orden cósmico y el social son sometidos a tensiones, a investigaciones y críticas. Se cultivan la innovación y la aventura: entre el descubrimiento de América y el eppur si muove de Galileo, la humanidad se desperezа y se agita.

La Reforma supone una conmoción profunda. Lutero dice que la Biblia la puede entender uno a solas, una idea que socava la autoridad del clero en favor de la libertad de cada sujeto. «En esto debo obedecer más a Dios que a los hombres»; las palabras que pronuncia en Estrasburgo en 1533 el párroco Anton Engelbrecht son una reivindicación de la conciencia frente a la mayor jerarquía que por entonces existe. La culpa que en los católicos se expía en la confesión, se interioriza en los protestantes, pero en uno y otro caso importan cada vez más el autoanálisis y el arrepentimiento. No hay que exagerar el efecto, ya que Lutero y los príncipes alemanes abogan por poderes descentralizados y alternativos, pero la sujeción de la plebe a este otro estamento sigue sin cuestionarse. Serán los movimientos protestantes reformistas (el puritanismo inglés y los pietistas) quienes más lejos lleguen en ese viaje hacia dentro que nos particulariza.

No es que en el Renacimiento lo colectivo se oculte. Públicamente, se ensalza el bien común tanto como se desprecian las ambiciones particulares, y es frecuente que se condene a quienes aspiran a amasar fortunas. La idea básica sigue siendo que cada cual se ajuste a su papel cósmicamente establecido. Pero gana enteros la autoobservación, y aparecen los primeros tratados morales y libros de sabiduría práctica. Se reivindica la razón, estar al frente de la propia vida; se recupera a los estoicos y se aspira a un retorno de las recias virtudes griegas y romanas.

Montaigne, el primero de entre los grandes pensadores que centra sus investigaciones en su propia persona, afirma en sus Ensayos que él mismo es la materia de su libro, y cita a Persio para decir que no hay que buscarse fuera de uno. Proliferan los relatos autobiográficos; desde la Vida de Benvenuto Cellini a las Confesiones de Rousseau, pasando por Retz, Bunyan y muchos otros, entre el siglo XVI y el XVIII el género despega. Erasmo escribe sobre sus circunstancias personales con igual grado de detalle con el que ahonda en los problemas de la Iglesia. La imprenta desempeña un papel decisivo en la extensión de la literatura y el nacimiento de la novela. El siglo XVI también contempla el auge del retrato: Durero, Holbein el Joven, Rafael, Tiziano. En 1543 se imprime De Hominis Corpora Fabrica de Andrea Vesalio, primera descripción anatómica completa del cuerpo humano. En 1586, Giovanni Battista

della Porta publica Humana physiognomia, un concienzudo intento de descifrar el interior de las personas a partir de su apariencia externa.

Entre el feudalismo y el capitalismo, nace la burguesía. El incremento del bienestar y el surgimiento de las clases medias impulsa la libertad de conciencia y la ética del trabajo, el individualismo utilitarista al que Bellah se refería. A partir del siglo XVII, el trabajo y el comercio pasan poco a poco de ser condenables o al menos dignos de sospecha a ser oportunidades para transformar la realidad de manera noble. Estas ideas viajan con los pietistas a bordo del Mayflower, que atraca en 1620 en Norteamérica. Ese momento, que determina el rumbo actual del planeta, hace que el proceso de individuación se desdoble en dos ramas paralelas, la norteamericana y la europea, y que se acelere en consecuencia. El individualismo protestante es puritano, cree en la laboriosidad y en la prosperidad austera, marca de los elegidos; el éxito individual y mundano correlaciona por primera vez con la salvación eterna.

Las comunidades siguen siendo cerradas, y las tradiciones, la principal fuente de sentido, en el marco de un cosmos ordenado que no obstante vive con Galileo un serio sobresalto. Ni siquiera el genio, destello de la individualidad, tiene todavía demasiada relevancia. Los músicos y otros artistas son empleados como simples servidores de la corte, apenas distinguibles de los ayudas de cámara y los mozos de caballeriza. El Barroco es un periodo de extraordinaria creatividad, y también de un marcado pesimismo, el tiempo de Gracián y La Rochefoucauld, del mundo visto como un campo sembrado de minas al que solo se sobrevive extremando la prudencia. Las crisis se suceden, la Contrarreforma sacude Europa, y entre tanto el individuo sigue ganando prominencia.

Descartes intenta en su Discurso del método llegar con su desnuda conciencia a percepciones «claras y distintas», y luego de desecharlo todo concluye que, puesto que piensa, existe. Se publican los primeros diarios; en el siglo XVII destaca el de Samuel Pepys y un siglo después el de James Boswell. John Locke dice en su Ensayo sobre el entendimiento humano que «una persona es ella misma si y mientras se experimenta como tal». Añade en la segunda edición un capítulo en el que escribe sobre la identidad, y allí dice que solo es

un verdadero individuo quien puede pensar reflexivamente y asumir la responsabilidad de sus actos.

Crece la alfabetización, hay cada vez más escuelas, aunque no están al alcance de todas las clases sociales. Las universidades se distancian del escolasticismo, y los fines de la educación cambian paulatinamente de la integración en el orden establecido y el respeto a la tradición a la investigación, el bienestar y la construcción del carácter. Las primeras manifestaciones del capitalismo comercial en Italia y en los Países Bajos se conjugan con el capitalismo financiero de judíos y lombardos. El capitalismo es una de las grandes fuerzas de individuación de la historia: es prosperidad y mecenazgo que crea ocio, creatividad y pensamiento, es medios para el saber y la técnica, es creencia agudizada del ser humano en sus capacidades.

El llamado Siglo de las Luces supone un impulso definitivo para el descubrimiento del individuo moderno. Lo lidera la burguesía y sus intelectuales son pocos, pero su naturaleza es universalista. El individuo busca su espacio a expensas del poder estatal, aristocrático y eclesiástico; el arte, la filosofía y la pujante ciencia lo invitan a que piense por sí mismo. En el siglo XVIII nace la antropología, y Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, escribe su Historia Natural, en la que estudia la anatomía humana comparada con la de otros animales y expone la diversidad cultural que nos caracteriza. Otros pensadores de la Ilustración, como Montesquieu, Rousseau o D'Alembert, también se consagran a esta empresa científica, que quiere dar respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre.

En 1776 muere Hume, y ese mismo año Rousseau inicia la más personal de sus obras, Las ensoñaciones del paseante solitario, unas impagables notas que cabe considerar como el acta fundacional del individualismo expresivo. En la obra descubrimos a un autor hipersensible, antisocial, maniático, contradictorio, el primero de los románticos. Comienza su libro con estas palabras: «Heme aquí, pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo». El desencanto de Rousseau con la humanidad es una herida en cada página —«había amado a los hombres a pesar de ellos mismos»—, y el destino natural de sus

cavilaciones son las profundidades del ego: «Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy yo?». Este paseo rousseauniano es el de una mismidad que vaga sin rumbo porque ya no es un animal social, sino natural al completo. Rousseau es el primer inadaptado en hacer de su inadaptación una filosofía; halla el consuelo para esta decepción sin freno en una independencia furiosa.

El hábito de recogerme en mí mismo me hizo perder al fin el sentimiento y casi el recuerdo de mis males; aprendí así, por propia experiencia, que la falta de la verdadera felicidad está en nosotros, y que no depende de los hombres hacer realmente miserable a quien sabe querer ser feliz.

Al apartarse, dolido, de sus semejantes, Rousseau concluye que nuestra índole social es la fuente de todos nuestros males, y la natural, la Arcadia que esconde todas las soluciones. Así pues, es también el primero de los hippies, un enérgico abogado de la libertad negativa y un fiero contendiente del honor: «Nunca he sido realmente apto para la sociedad civil donde todo es molestia, obligación, deber, y donde mi natural independiente me hace siempre incapaz de los sentimientos necesarios a quien quiere vivir con los hombres [...] Nunca he creído que la libertad del hombre consista en hacer lo que quiere, sino en no hacer lo que no quiere». Para Rousseau, un animal salvaje al que ningún ser humano molesta encarna la libertad absoluta. Con el tiempo, y cada uno a su modo, le darán la razón Nietzsche y Freud.

«Nada me pareció tan grande y bello como ser libre y virtuoso, por encima de la fortuna y de la opinión, y bastarse a sí mismo», escribe el paseante. Pero Rousseau es un poscínico y un posestoico: su autosuficiencia no reconoce filiación alguna, ni es cosmopolita, porque acaece en un estadio donde la individuación ha avanzado y el orden que todo lo engloba se está desmoronando. La suya es una revolución egotista; si alumbra un contrato social es porque concluye, al igual que Hobbes, aunque por motivos prácticamente opuestos, que en un mundo de seres inconmensurablemente únicos hay contrato o hay guerra. Su fe en el bien común es nihilista y

proviene del autodesprecio.

Tengo pasiones muy ardientes y, mientras me agitan, mi impetuosidad no tiene igual; carezco entonces de miramientos, de respeto, de miedo, de decoro. Soy cínico, atrevido, violento, intrépido. No hay vergüenza que me detenga ni peligro que me asuste. El universo, fuera del objeto que me preocupa, no es nada para mí. Pero todo esto dura solo un momento; al momento siguiente caigo en el anonadamiento.

También en 1776 se publica La riqueza de las naciones, en donde Adam Smith explica que es el empeño que cada persona pone en prosperar lo que hace avanzar a las sociedades. El liberalismo económico fue uno de los grandes motores del proceso de individuación, si bien la incidencia de la responsabilidad particular en la mejora social llevaba un par de siglos reflexionándose. Las ideas que este primer liberalismo inglés intentaba combatir eran las propias del inmovilismo medieval: gremios, adscripción al señor, estamentos. La tesis principal de Smith —en la línea de Hobbes— es que no es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero la que propicia que comamos, sino que estos actúen para satisfacer sus propios intereses.

Es en este mismo año asombroso, 1776, cuando se promulga la Declaración de Derechos de Virginia, inspirada en la Bill of Rights inglesa de 1689. En 1789 la Asamblea Nacional Constituyente francesa promulga la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, seguida dos años después por la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, un alegato auspiciado por Olympe de Gouges. Estos pronunciamientos plasman el anhelo de una vida autónoma y libre de opresiones y la intención de constituir un orden político en que el individuo pueda desarrollarse al amparo de sus inalienables derechos.

Mal que bien, los regentes habían tratado de hacerse a los tiempos ejerciendo un despotismo ilustrado. El intento no es un completo fracaso, pero sus logros están muy por debajo de las esperanzas

abiertas, de ahí que en la segunda mitad del siglo se sucedan las revueltas campesinas y algunas burguesas. Los monarcas reculan constantemente a posiciones anteriores —más opresivas— en cuanto lo requieren las circunstancias del mando o los complejos encajes de la geopolítica. En lugares como Rusia, de larga tradición autoritaria y circunstancias muy especiales, apenas se producen cambios. El intento de estos regentes de moldear la población es también «ilustrado», y se apoya en el pensamiento de los cameralistas, que durante los siglos XVII y XVIII defienden que el Estado debe crecer para que haya más productividad y bienestar.

La Revolución francesa, tumba del Ancien Régime, desata una ola de libertad que irradia a Europa, donde otros pueblos tratan de sacudirse sus yugos. Se inicia en Francia, y no en Bohemia, donde las clases bajas vivían mucho peor, porque es en aquel país donde se genera la esperanza que traen las reformas de Luis XVI y las ideas de los philosophes. El monarca y su ministro Turgot, si no por convencimiento, al menos por conveniencia, impulsaron grandes reformas que los aristócratas truncaron, y esas expectativas traicionadas fueron peores que la mayor miseria que padecían los húngaros o los rusos. No obstante, la toma de la Bastilla no supone el triunfo de la libertad y la igualdad para los individuos, sino el de Robespierre, primero, y el de Napoleón más tarde. Quiebra un régimen y ya se avistan otros; aún quedaban etapas que recorrer antes de que el mundo libre emergiera.

ROMÁNTICOS

La Revolución francesa reactiva a las fuerzas conservadoras, que culpan a la Ilustración del caos generalizado, de la guillotina y las turbas, y después de la agresiva irrupción de los ejércitos napoleónicos, que durante una veintena de años hacen y deshacen en Europa a su antojo. Tras ello, llegan las revoluciones de 1820, 1830 y 1848, y la Comuna de París en 1871. El resultado es un impulso a la regresión estatalista, cuya reacción contraria es el Romanticismo.

Los herederos de los cameralistas en el siglo XIX —trabajadores sociales, urbanistas, inspectores de salud pública—, apoyándose en los avances médicos y en los hallazgos científicos, insisten en que los gobiernos deben llegar a más lugares para reducir la pobreza, incrementar la eficiencia económica y afianzar el orden público. A más Estado, más pugna del individuo por significarse; a menos participación política directa, más recurso a expresar la libertad propia en la vida privada. «Puesto que vivimos en los tiempos modernos» —escribe Constant en 1819— «deseo la libertad conveniente a los tiempos modernos; y puesto que vivimos bajo monarquías, suplico humildemente a esas monarquías no pedir prestado a las repúblicas antiguas medios para oprimirnos».

En ningún sitio será más poderosa esta expansión personal que en las artes. Hay un momento artístico que sintetiza el giro histórico al individualismo expresivo como réplica a la Ilustración traicionada: Beethoven le ha dedicado a Napoleón su 3ª Sinfonía, pero, cuando se entera de que se ha coronado emperador y que tiene la intención de seguir sus conquistas hasta Alemania, tacha su nombre de la partitura y la denomina «Heroica». Este tachón sobre el papel pautado simboliza la decepción de toda una época y el estallido romántico. Beethoven es un icono de su tiempo: desaseado, temperamental y taciturno, desligado de los asuntos mundanos y desdeñoso de la política, descortés con los poderosos, insobornable, feroz y egoísta en sus relaciones personales, plenamente volcado en

su empeño creativo y confiado del todo en sus geniales posibilidades expresivas. Voluntad, creatividad, independencia, expresión, espontaneidad y autenticidad; los fines superiores son ahora personales. Hijos de este Romanticismo son el existencialismo y el emotivismo; la actitud romántica ante la vida sigue estando entre nosotros, y románticos fueron también el movimiento Beat en los cincuenta o el punk de los setenta, sin parangón, naturalmente, con sus predecesores en cuanto a su importancia cultural y sus logros artísticos.

A medida que se desmoronan los grandes relatos, los románticos revierten ese potencial apartado del mundo hacia sí mismos. La Ilustración era comunitaria, emancipadora y universalista; el Romanticismo aplaude la unicidad, la inspiración y el talento. Johann Gottfried Herder, uno de sus grandes ideólogos, dice remedando a Protágoras que cada hombre es su propia medida. Herder está entre quienes primero proponen que cada cultura es inconmensurable, abriendo de par en par las compuertas del relativismo. También dice que el mundo es una creación propia, y que cada nación ha de cumplir su propio destino; el siglo XIX será un avispero de nacionalismos.

El Ancien Régime no cae solo: caen con él paradigmas, tradiciones y cosmovisiones. La vida se agita, nada parece estable, se improvisa en todas partes. Louis Henry Murger publica Escenas de la vida bohemia; es el tiempo de la pasión, los excesos, el tiempo en que la particularidad de lo sensible aspira a conquistar el espacio que la universalidad de la razón, tras quebrarse en mil pedazos, dejó vacante. Se extiende la costumbre de escribir diarios, y algunos se editan. También se publican las primeras correspondencias, y las primeras novelas de formación, como Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister o Anton Reiser. El tema del Wilhelm Meister es el derecho del individuo a determinar su propia identidad. Los románticos han iniciado el Weg nach innen, el camino hacia el interior, que es netamente sentimental, y por lo tanto opuesto en muchos sentidos al ilustrado. En Fausto, Goethe dice que el sentimiento lo es todo, y el hombre «solo el humo que nos vela la celeste llama».

Toda cortapisa a la expresión de los apetitos se interpreta como un

atentado contra el ser humano. William Blake, poeta prerromántico, afirma que es mejor asesinar a un bebé en su cuna que dejar que crezca y albergue deseos no realizados. Nace entonces el idealismo, y la objetividad deja de ser el mejor vehículo para acercarse al mundo. El espejo en el que la época se mira es Lord Byron: poeta, viajero irredento, luchador por la independencia de Grecia, libertino. La intensidad de las causas las convalida de inmediato; cada cual tiene derecho a seguir su visión interior, desatendiendo otras voces. Johann Gottlieb Fichte dice que la subjetividad humana es un yo que se dirige hacia el infinito, y que ese yo puede crear un objeto intencionalmente a partir de sí mismo. Tanto Herder como Fichte creen que la función natural de los seres humanos es expresarse.

Del «estatus adscriptivo», la primacía del grupo familiar y social, se pasa al «estatus adquirido», fruto del mérito, la valía profesional y el talento. Para Schiller —cuya Oda a la alegría eleva Beethoven a los altares de la música en su 9.ª Sinfonía—, un verdadero individuo es siempre un miembro del «reino de la libertad», y no hay actividad más humana que la de imponerse a la naturaleza. Por lo tanto, una persona solo puede ser libre creando, en función de su originalidad y su genio; los hábitos, las costumbres y la regla de la ciudad nos convierten en naturaleza muerta. Cuando disfrutamos de la belleza, dice Schiller, alcanzamos una unidad completa alejada del combate entre moral y deseo; solo entonces podemos desanudar las ataduras de nuestros compromisos sociales. La «ética de la autenticidad» prescribe que nada importa más que autorrealizarse y ser fiel a uno mismo.

Medido en influencia futura, tal vez fuese Hegel el pensador más sobresaliente de esta era. Con Hegel, la historia penetra en la filosofía, en la lógica, en la política, en todas partes. A su juicio, razón y realidad son contradictorias, y la primera es indefectiblemente subjetiva. En la medida en que la realidad evoluciona encabalgando contradicciones, la verdad es siempre relativa. El pensamiento hegeliano, semilla del marxista y de los totalitarismos del siglo XX, considera al colectivo, y no al individuo, como el sujeto de la historia, y supone en consecuencia un paso atrás en el proceso de individuación y un espaldarazo a los Estados opresivos. En Fundamentos de la filosofía del derecho, dice que lo

primero que hay que entender es que el ser humano no posee más valor que el obtiene a través del Estado («la Idea Divina, según existe sobre la tierra»), y añade que «el Estado en y por sí mismo es la totalidad ética, la materialización de la libertad». El individuo es un medio, no un fin en sí mismo, y por eso «hay que venerar el Estado como una divinidad terrenal». En consecuencia, y prefigurando a Hitler, Mussolini, Stalin, Ho Chi Minh y Mao, Hegel sentencia que «si el Estado reclama su vida, el individuo debe entregarla».

Las penosas condiciones de las fábricas durante la Segunda Revolución Industrial crean una segunda bohemia, y dan alas a un colectivismo socialista de nuevo cuño; también a la asfixiada protesta del individuo. Nace el movimiento sindical, hálito colectivo al que hay que atribuir múltiples conquistas sociales. Las correas que amarran el todo social están reventando, aunque a cada utopía propuesta le sigue una represalia más severa. El nacionalismo es una gran fuerza subterránea, un torrente freático que crece y termina anegando el cauce seco que habían dejado los rotos sueños de liberación de los ilustrados.

Con Baudelaire llega el spleen, la agobiante melancolía que arrasa la vida del artista. La siniestra mancha se extiende por Europa, donde se la llama ennui, mal de vivre, noia, Schwer-Mut o Langweite. Spleen es literalmente «el bazo», un resabio de la medicina griega y su teoría sobre los humores corporales; es bilis negra, letargia febril, veneno en la sangre. A medio camino entre la tristeza y el aburrimiento, es prima de la angustia existencial de la que habla Kierkegaard y después Sartre. De este paisaje emocional sabemos en nuestro tiempo, porque los materiales para su génesis, la soledad y el sinsentido, siguen entre nosotros, engrandecidos.

¿Qué está ocurriendo entretanto en Norteamérica? Algo que se filtrará a Europa, en parte por el nexo que une las revoluciones americana y francesa. En la segunda parte de La Democracia en América, Tocqueville hace esta premonición, que se cumplirá a rajatabla: «Es de prever, pues, que el interés individual se irá convirtiendo cada vez más en el principal, si no en el único móvil de las acciones de los hombres; pero falta saber cómo entenderá cada hombre su interés individual». Los colonos, que han vencido a

la metrópoli londinense y a las tribus autóctonas, no son súbditos, sino seres libres que se rebelan contra las injerencias externas. Con doscientos años de antelación, Tocqueville supo ver adónde los llevaría esto: «Cada uno de ellos, retirado a su lugar apartado, es como un extranjero para todos los demás [...] Giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse ganancias y vulgares placeres con los que llenan su alma». El extraordinario peso que la nueva democracia norteamericana confiere a la vida privada predispone a su pueblo a sufrir un «despotismo blando» que ha culminado, en nuestros días, en una apariencia de democracia —con sus debates, sus elecciones, etcétera— que es realmente una tutela que ejercen por turnos los miembros de una oligarquía.

En Estados Unidos no hay romanticismo, sino el pragmatismo del business. La Ilustración se vuelve en Norteamérica poética, naturista y trascendente; sus luminarias son personajes errabundos, republicanos estoicos que no saben lo que es el spleen ni sienten angustias que los contraríen. Los trascendentalistas, la escuela de pensamiento más influyente del siglo, tienen su base en Boston y Harvard, el epicentro del puritanismo de Nueva Inglaterra. Entre ellos hay individualistas como Emerson, reformistas sociales como Orestes Brownson y versos sueltos como Henry David Thoreau, que declaró haber sido influido por el hinduismo. Les atrae el idealismo de Schelling, la concepción creativa y sensitiva del espíritu. Brownson defiende la capacidad del ser humano para conocer la verdad de forma intuitiva, y hasta para acceder «científicamente» a un orden de existencia que trasciende el alcance de los sentidos. Sostienen estos autores que todos poseemos un elemento divino y que la mente posee principios innatos. Creen en la supremacía de la mente sobre la materia; podemos rastrear hasta aquí los orígenes del New Age y el posterior e inaudito predicamento de personajes como Osho o Deepak Chopra.

Los trascendentalistas todavía promueven una llamada al carácter, un orden moral interiorizado. Propugnan una ética y una trascendencia universal e igualitaria; el suyo es un ideal democrático del espíritu. Sin apenas interés en la sociedad y la historia, creen en una dignidad inherente a todos los seres humanos. Genuinamente yanquis, entienden su guerra civil como una cruzada moral, un enfrentamiento a vida o muerte con el

tradicionalismo recalcitrante y esclavista del Sur. Es en Concord, Massachusetts, la localidad fundacional de esta corriente, donde se pone el huevo que empollará la generación Beat, y el naturalismo de Whitman inspirará al movimiento hippie. De algún modo, los puritanos de Nueva Inglaterra se consideran el nuevo pueblo elegido que, tras dejar atrás Europa (su Egipto), concluye su mesiánico viaje en el Nuevo Mundo. Edgar Allan Poe, romántico norteamericano y así pues rara avis, los ridiculizó cuanto pudo.

Europa cierra el siglo con el romanticismo tardío de Schopenhauer, misógino, orientalista y drásticamente desesperanzado, aunque será su trágico discípulo, Friedrich Nietzsche, quien marque el cambio de era. Como todos los pensadores verdaderamente peligrosos (los que asfaltan la calzada para los criminales y los aventureros políticos), Nietzsche propuso empezar éticamente de cero, y «nihilismo» es justamente el nombre que recibió su propuesta. Es el representante más proteico de una corriente tardorromántica de pensamiento que iguala la moral a la represión y la sociedad a la inadmisible coerción de los instintos. Todas las instituciones son cárceles; todos nuestros deseos, la expresión genuina de lo que somos; y todas nuestras inclinaciones (siempre violentas, sexuales, egotistas) son caminos de libertad. A Nietzsche debemos la expresión más efectista de la quiebra de todos los órdenes: «Dios ha muerto». Deplora, sin embargo, que nos falte una épica, al tiempo que reniega del pragmatismo democrático que aspira a un «bienestar lastimoso». Esta espiral de pasiones terminará alcanzando a las poblaciones y los Estados, alumbrando enfermizos sueños adánicos que dejarán su poso en sendas guerras mundiales.

POSMODERNOS

Durante la primera mitad del siglo XX, la humanidad se asoma al abismo. Las tensiones no resueltas y las promesas incumplidas se conjugan fatalmente con la progresión de la técnica para producir una explosión bélica. La posmodernidad empieza alrededor de los años setenta, cuando los hijos de quienes destruyeron el mundo y después lo reconstruyeron quisieron que este fuera distinto, más libre y más pacífico.

En una de sus declaraciones más ruidosas, Virginia Woolf dijo que en torno a diciembre de 1910 había cambiado la naturaleza humana. La época eduardiana, que sustituía a la victoriana, inaugura un siglo de cambios extraordinarios. Crece la movilidad social, como crecen los seguidores del socialismo, y las potencias del mundo dirimen sus irreconciliables aspiraciones en las dos Guerras Mundiales. A la primera de ellas se dirigen los pueblos eufórica y confiadamente, creyendo que la contienda será breve, liberadora y favorable a sus intereses. Lo que llega es una estancada y sangrienta guerra de trincheras y gases tóxicos, e inmediatamente después, la mal llamada gripe española. La muerte recupera su habitualidad y quiebra un sinfín de ambiciones y deseos.

Siguen en Estados Unidos los felices años veinte, una reacción hedonista con aires de liberador desenfreno. Es entonces cuando el consumidor recibe su carta de naturaleza. El sociólogo Colin Campbell sostiene que hay un hilo que une la ética romántica con el espíritu del consumismo moderno; ciertamente, la ética del trabajo está dando paso a la del ocio, a medida que lo que en su día fue fuente de vicio y después oportunidad de gozo pasa a ser un derecho. Entretanto, Europa es un hervidero de utopías socialistas, imperialistas y fascistas. En 1919, Max Weber enuncia en La ciencia como vocación su hipótesis sobre «el desencantamiento del mundo» (Entzauberung der Welt), la racionalización cultural y el descrédito de la magia y el misticismo, el supuesto fin de los poderes ocultos o imprevisibles y el triunfo de la idea de que todo puede ser

dominado mediante la previsión y el cálculo. No todas las noticias son buenas: también las burocracias son cada vez mayores y están más racionalizadas. El cosmos ya no es ordenado, pero ahora puede ser sojuzgado por la ciencia y la autoridad competente.

Freud dice en El malestar en la cultura que la civilización es una represión necesaria de lo instintivo, que es siempre pulsional, dionisíaco. Apunta el psicólogo vienés que la civilización impone «grandes sacrificios» a la sexualidad y la agresividad del hombre. Las normas sociales son una coerción castradora, aunque necesaria para la convivencia. Freud vincula la «obligación» a la «renuncia forzosa», a una merma de libertad que aceptamos a cambio de algunas seguridades. Es él quien culmina la idea romántica que afinó Nietzsche: que todo código social es alienante y solo quien ejerce su voluntad de poder es libre. El nacionalismo que alentó el siglo XIX; el gigantismo de ciertos Estados; los avances tecnológicos transformados en armamentísticos; las pasiones públicas irracionales y las tensiones políticas entre bolchevismo y fascismo; todo ello colapsa con el segundo de los enfrentamientos mundiales. El exterminio alcanza su sistematización máxima; nada podrá ser igual tras el Gulag, los campos de exterminio nazi, las dos bombas atómicas que tras caer sobre Japón abren la posibilidad de una aniquilación planetaria.

Otto Baum, diecinueve años, voluntario muerto en la primera de las contiendas mundiales, escribe en un receso de la batalla a sus padres: «Mi anhelo más íntimo, lo más puro de mí, mi más secreta llama, mi más profunda fe y mi mayor esperanza siguen siendo los mismos, y en todos llevan el mismo nombre: Estado». Salvo unos pocos destellos, la primera mitad del siglo anterior fue asfixiantemente colectivista; como dijo Camus en El hombre rebelde, la verdadera pasión del siglo XX fue la servidumbre. Puesto que el proceso de individuación estaba ya en marcha, y dados los muchos traumas sufridos, este ansia de individualidad tendría dos manifestaciones muy diferentes: una sosegada, en la construcción del Estado del bienestar y la consolidación de las clases medias, y una abrupta y contestataria, que protagonizarán las nuevas generaciones. Tras un aquelarre de atrocidades, Occidente empieza de nuevo.

En términos políticos, y en cuanto a sus consecuencias para el individuo, lo ocurrido durante los primeros veinte años tras la Segunda Guerra Mundial en Occidente puede calificarse de resplandor y milagro. El Estado del bienestar fue una respuesta consensuada a la devastación tras la barbarie, uno de esos raros momentos de la historia en los que multitud de seres humanos se ponen de acuerdo y se produce una elevación de la conciencia y la responsabilidad colectiva. Aparcadas hasta cierto punto las banderas y las pasiones étnicas, con Guerra Fría, crisis agudas y sobresaltos, las sociedades libres redescubren lo que sus miembros se deben mutuamente. Este impulso civilizatorio vertebra un nuevo Japón, unos nuevos Estados Unidos, sobre todo una nueva Europa.

Taylor señala que fue solo tras la Segunda Guerra Mundial que «la ética de la autenticidad» o de la autorrealización —la que desplaza el compromiso social y los valores compartidos— conformó definitivamente las sociedades libres. El fenómeno, como se ha visto, venía fraguándose de antes. En un artículo publicado en 1945 ("Culpa organizada y responsabilidad universal"), Arendt advertía de un fenómeno internacional que entonces tomaba cuerpo: el cabeza de familia había pasado de ser un miembro responsable de la sociedad interesado en los asuntos públicos a convertirse en un burgués preocupado exclusivamente de su existencia privada, ignorante de toda virtud cívica. La generación Beat (Ginsberg, Kerouac, Burroughs) fue uno de los primeros avisos posbélicos. «Beat» quiere decir cansado, abatido; una versión «de carretera y manta» del spleen y la experimentación con las drogas a la busca de «otros estados de conciencia». No conviene quedarse en la superficie: es también un movimiento de liberación social y de lucha por los derechos civiles, de igual modo que fueron muchas las conquistas del romanticismo. En cuanto al proceso de individuación, es también una forma estética y desmayada de retomar ese hilo romántico.

La siguiente revolución individualista la protagonizan los hijos de los combatientes. Los anglosajones bautizan como Baby Boom a esta generación caracterizada por una natalidad explosiva. El resultado es una hornada de personas alejadas en casi todo de sus predecesores, y en consecuencia el primer gran choque generacional de la historia. Cada nueva generación quiere hacer su propio

camino, pero nunca se había pretendido cortar amarras con la anterior hasta ese punto. El mantra de los sesenta es «no confíes en nadie que sobrepase la treintena». “My Way”, la mítica canción adaptada al inglés por Paul Anka en 1969 que encumbró a Frank Sinatra, está basada en una canción francesa de 1967, “Comme d’habitude”, y esta es sin duda la era «a mi manera», tal y como proponía un famoso anuncio de cerveza de aquellos años: «Sed vosotros mismos hoy». En Berkeley, en 1964, el Movimiento por la Libertad de Expresión se opone al juramento universitario que prohibía el apoyo a causas políticas (progresistas o conservadoras). La protesta estudiantil produce altercados, arrestos y la retractación final de las autoridades universitarias. Cinco años más tarde, muchos de esos jóvenes se juntan en el Festival de Woodstock atraídos por una nueva forma de vida.

El movimiento hippie es antiintelectualista, comunal, antisocial y esotérico. Como adujeron los románticos, ya no se trata de conocer a los demás ni de conocer el mundo, sino de conocerse. Los sesenta son contracultura, París, California, viajes lisérgicos, el «verano del amor» y la huida a Oriente —Maharishi, los Hare Krishna—, música folk, rock, cantautores. No obstante, en cuanto a la aventura de la individuación y a pesar de la supuesta novedad de las comunas, no es más que una actualización del Weg nach innen, una versión remozada de la creencia de que en el interior de cada ser humano hay latente cierta unicidad que lucha por emerger, un yo que se rebela aplastado por las reglas y roles que la sociedad le impone. Descubrir quién se es realmente pasa a ser el deber esencial de todo individuo.

Esta revolución se declara en guerra contra cualquier autoridad en cualquier parte. Toda jerarquía es opresión y sometimiento. Theodore Roszak, que se opone a «la intolerable rutina mercenaria» de la burguesía, y Herbert Marcuse, que ha echado políticamente los dientes en la República de Weimar, pero se ha adaptado como flor autóctona a California, son dos de sus principales profetas. Marcuse piensa que la clase obrera ha sido absorbida por la burguesía como una nueva clase media, y por eso dirige sus prédicas a los estudiantes. Hace una lúcida distinción entre necesidades verdaderas y falsas, pero a continuación sostiene, desde su perspectiva marxista, que el individuo, atrapado en las redes

capitalistas del consumo, está alienado y no es libre para elegir qué le conviene. Las clases, dice, no han desaparecido, sino que se han asimilado; todo el mundo quiere lo mismo y «el sistema» —una «cadena de productividad y represión crecientes»— es quien gana, de modo que «el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada». Por supuesto, el ser humano nunca ha decidido en un vacío cultural exento de influencias, de modo que la maniobra de Marcuse, bajo la excusa de la liberación, no solo conciencia al individuo de sus circunstancias socioeconómicas, sino que también lo irresponsabiliza.

Marcuse, como Freud, piensa que el progreso civilizatorio equivale a coacción sobre la libertad subjetiva, y en Eros y civilización plantea consecuentemente el fin del trabajo y la familia, a las que considera instancias represoras. Hay que escoger el juego en vez del trabajo y abrazar una sexualidad polimorfa; lo improductivo, excitante e inútil es la realización máxima. «Queremos la libertad por la libertad», dice Sartre en El existencialismo es un humanismo; según Marcuse, este paraíso ocioso que nunca existió ni existirá consistiría en una reunión de subjetividades narcisistas, omnilúdicas, hipersexualizadas y éticamente insolventes que se parece bastante a nuevas vetas culturales que luchan por imponerse en nuestro tiempo.

Hablando sobre mayo del 68, Gabriel Albiac declara: «Hicimos destino de nuestros deseos». Uno de los popes de la época, Louis Althusser, lo denominó «el último apoteosis escénico europeo». Dos de sus líderes en las calles, Daniel Cohn-Bendit y su hermano Gabriel, se refieren en su Manifiesto del 22 de marzo a «la lucha contra todas las formas de jerarquización» y nos invitan a «comprender que la lucha revolucionaria no puede ser más que un juego al que todos sientan el deseo de jugar». El deseo («la promesa de nada», como Albiac lo describe) es, junto al «antiimperialismo», el gran tema de este convulso mes histórico, de estas vísperas de una revolución nunca materializada que todavía colean. Hay en el espíritu del 68 un afán de saber innegable, aunque infatuado. Mientras «Daniel el rojo» plantea «el izquierdismo como remedio a la enfermedad servil del comunismo», Foucault proclama en Las palabras y las cosas que «el hombre ha muerto», esto es, que no existe evidencia alguna que pueda fundar principios morales

universales ni formas atemporales de vida buena, y que es el poder, en consecuencia, el que determina qué es real. Althusser propone un «antihumanismo teórico», y Lacan concluye que no existe un sujeto humano, tampoco derechos ni deberes. En la posmodernidad, toda discusión sobre la libertad, la belleza, la razón o el bien asume que estos conceptos han de ser entrecomillados, porque la objetividad es un mito. No es solo que todas las opiniones y formas de vida sean legítimas; valen todas lo mismo, por reducción al absurdo. La Segunda Ola Feminista, hija también de este tiempo, afirma que lo personal es político. «Los sesentayochistas —escribe Taylor en La Era secular— «querían precisamente eliminar la antiestructura del espacio privado y convertirla en el centro del espacio público; de hecho, apuntaban a abolir la distinción entre ambos espacios».

La generación que protagoniza este giro es mucho más numerosa y próspera y está más segura de sí misma que la de sus padres, devastada por la guerra. También es un caudal humano difícil de absorber por las empresas y las instituciones. Tiene otras prioridades completamente distintas a las de sus mayores, y unas expectativas colosales. La revuelta contra el establishment y la autoridad cristaliza en un improbable axioma: toda obligación es un cepo. Talcott Parsons, que estudia a fondo los movimientos estudiantiles de este tiempo, la llama «la revolución expresiva». Hay que insistir en sus conquistas éticas y en el modo en que mejoraron las sociedades en las que defendieron sus causas. La crítica al individualismo expresivo se ocupa de los efectos perniciosos de una postura frente al mundo que ha descarrilado, sin por ello desmerecer lo que estos jóvenes y no tan jóvenes lograron, por más que fuese mucho menos de lo previsto. Las mismas filosofías y estéticas que rompieron cadenas atenazadoras —contra la mujer, contra la posesión militar de los ciudadanos por los Estados, contra diversos inmovilismos— llevaron el proceso de individuación hacia un atolladero.

Tras la crisis de los setenta, la fiesta se disuelve. La resaca de las crisis del petróleo de 1973 y 1979 es el mundial liderazgo neoconservador de Thatcher y Reagan, la recuperación económica de los ochenta y la consagración del consumo de masas. La quiebra del experimento comunal (primero los hippies, después los punks)

instituye una nueva clase de hedonismo. La moda sustituye a las ideologías políticas y el ciudadano es cada vez más escéptico y menos profundo. El desasosiego se impone al gozo, tras la liberación llega la cultura del miedo y a la vuelta de los viajes lisérgicos esperan los ansiolíticos. Pero el rayo romántico no cesa, y sigue habiendo estéticas de la rebelión y la autenticidad asocial. Entre Lord Byron y Kurt Cobain, un parpadeo: «Vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver».

Llegan los años noventa, se desmorona la Unión Soviética y el capitalismo se queda solo. En 1995, el sociólogo Robert D. Putnam publica Bowling Alone, un ensayo que rastrea el declive del capital social norteamericano en la segunda mitad del siglo XX. Concluye que las sucesivas revueltas y su sublimación consumista han roto el compromiso civil que una democracia sana y robusta necesita para seguir progresando. Tras analizar y descartar en sus estudios varias hipótesis causales (incorporación de la mujer al trabajo, movilidad entre ciudades, número de horas de trabajo), llega a la conclusión de que ahora es la tecnología la responsable de que la individuación sea cada vez más egotista. Los antiguos contestatarios prosperan, se mudan al extrarradio, se compran grandes casas y todoterrenos, viven vidas convencionales. El espíritu de aquellos años ya es nostalgia que se comercializa: en los anuncios de Levi's aparece Walt Whitman («¡Pioneros! ¡Ah, pioneros!»), y en los de Gap el ídolo Beat, Charles Kerouac. De Woodstock a Sausalito: las grandes corporaciones tecnológicas, instaladas en la cima del mundo con ánimo monopolista y deje totalitario, se apropian de los mensajes de autorrealización de los trascendentalistas y los beatniks. Hoy la revolución es una nueva tablet, una nueva app, un nuevo smartphone. La nueva clase acomodada se llena de «bobos» (burgueses y bohemios, en la expresión de David Brooks) cuyos principios son la autoexpresión, vivir el momento, maximizar la libertad negativa y «recuperar al niño que todos llevamos dentro». La escuela ya no es el templo de la polis, sino un amable invernadero de emociones positivas, un parque de atracciones para los dóciles súbditos del mañana: el individualismo expresivo ha vencido.

EXPANSIVOS Y SOLOS

Decepcionado por no poder «vencer al sistema», cínico y descreído, el individualista expresivo recusa toda idea de copertenencia. Es un cliente de la sociedad y un usuario del Estado, no un ciudadano. Ascendido el yo a los altares, el objetivo es la unicidad, no la autonomía, no el bien común, sino «sálvese quien pueda». Reavivado y redoblado el ensimismamiento por el engañabobos tecnológico, vuelve el ideal rousseauniano del animal salvaje, carente de responsabilidad porque es instinto, carente de interioridad porque no tiene conciencia. Las revueltas del siglo XXI son en su mayor parte reclamaciones de usuarios insatisfechos y aspiraciones a la exclusividad que las marcas comerciales espolean. Muertas las utopías políticas, el consumo sustituye a la creación como forma de identidad. Cosas que vender al individualista expresivo: ropa, perfumes, experiencias, viajes, drogas, gadgets, estética y dietética, ideología, antiarrugas, fitness. El nuevo ideal es «quererse», puesto que estamos solos y el mundo se acaba.

La libertad negativa es la matriz de todos los valores, la razón de ser de todos los derechos y la medida de todas las cosas. También es la retícula de todas las normas y la brújula de todas las resoluciones individuales. A un tiempo, esa libertad se pervierte, y ya no es la facultad de que nadie me oprima, sino la de que nada me impida. Libertad es opciones, y hasta la paternidad es un derecho, de modo que tengo derecho a que un vientre de alquiler tenga a mi hijo, también a rechazar ese fruto si resulta que viene con malformaciones, igual que devuelvo un jersey con un descosido. Ser libre es hacer del mundo la expresión de uno mismo, es afirmarse como principio de poder ilimitado. No ya el derecho a soñar, sino a que mis sueños se cumplan; no la realidad, mi realidad, eso cuenta. Ahora que todo es nada, yo soy lo absoluto. Tras la infantilización de la escuela y la universidad, la de los medios de comunicación y la sociedad misma. La libertad es una cálida realidad poética que nos inspira; no se razona ni en realidad se ejerce, se siente.

Quien todo lo desea no debe a nadie. Ya no se trata de pensar por uno mismo, sino en uno mismo. El deber son solo trabas, y el sacrificio, un impulso candoroso, fundamentalista y estéril. Toda ob-ligación es un obstáculo para el avance, una china en el zapato del éxito. La fidelidad y el compromiso son lastres, de ahí que en las sociedades avanzadas haya más perros que niños. Las dificultades de siempre, la inestabilidad, el dolor, la incertidumbre, la dura realidad con sus cuitas, se perciben ahora insalvables y en todo caso inadmisibles. Los tiempos requieren «flexibilidad emocional»; se habilitan autobuses para divorcios exprés, y hay packs que incluyen la celebración de la «libertad recobrada». En este «reino deletéreo del individualismo sin reglas» (Lipovetsky), todo es presente festivo.

Del carácter como respuesta al mundo pasamos al carácter como autosuperación; del trote amable del footing, a las ordalías en las que los runners y los gym lovers purgan sus pecados dietéticos. A falta de límites morales, se buscan los físicos, y es así como este nuevo y fibroso hombre estético continúa su camino. A falta de vínculos sociales profundos, las virtudes dan paso a las soft skills y el personal growth; de las realidades virtuosas pasamos a las realidades virtuales. No obstante, ya se ha dicho que el valor, y así pues el carácter, se forja en experiencias compartidas, es algo físico e interpersonal que sufre con la ciberdistancia. La tecnología nos une, dispara la productividad y la prosperidad, hace el mundo mejor, más confiable; pero también nos acobarda, y abarata el deshonor, pues es más fácil acosar sin mirar a los ojos y son más asequibles las perversiones. La telemiseria drena energía, y es natural que prefiramos lo emocionante a lo que nos conmueve. Con cada like y cada hashtag olvidamos a un prójimo; en la comunicación digital faltan miradas. Cuanto más frecuente, global y espectacular es la desdicha ajena, menos nos compromete la injusticia que podemos desbaratar en nuestras inmediaciones.

La justa derrota del autoritarismo trae consigo el descrédito de toda autoridad. Sin duda, antes había demasiados dictadores (uno ya es demasiado), demasiados caciques, jefes dominantes y padres opresivos. Pero de ahí se pasa a la autoridad como estorbo, a la norma como escollo, a la jerarquía como escándalo. En las series infantiles, los padres son machaconamente representados como imbéciles (Los Simpson, Gumball), y las madres se muestran

derrotadas y exhaustas. En las películas para adolescentes, madre y padre están sobrepasados, perdidos, y finalmente se rinden a la obviedad de que ser joven es la única victoria. La juvenilización del mundo es imparable en todos los órdenes: los deportistas son estrellas hasta los treinta, los concertistas clásicos que arrasan en ventas son todos niños prodigio o atractivos adolescentes, a los cincuenta se abre una sima en todos los sectores laborales.

Nace una nueva fe, la novolatría. Una de sus principales creencias es la omniobsolescencia. El trabajo, la educación, el amor, nada se parecerá a lo que fue, y es peso muerto el conocimiento. Cualquier cosa que lleve algún tiempo existiendo es sospechosa de un inmediato colapso. La veteranía ya no es un grado, sino irrelevancia sobrevenida. El ímpetu innovador crea el imperio de lo efímero. «Para atrás, ni para tomar impulso»; adiós a la Victoria de Samotracia, la espectacularidad y la velocidad lo son todo. Lo nuevo es nuestro exorcismo de la vejez y la muerte. El individualismo expresivo es una forma fuerte de presentismo: muertos el pasado y el futuro, queda el éxtasis de la novedad perpetua. Importa el talento, no la profesionalidad, la chispa, no el esfuerzo, el titular de hoy, no la historia imperecedera; lo único constante de la posmodernidad parece ser su hostilidad hacia la constancia. Solo se conjugan dos tiempos verbales: el presente histérico y el presente eufórico.

Ya no se trata de vencer al deseo, sino de desculpabilizarlo. En los «viajes hacia uno mismo» se eliminan cuidadosamente los exámenes de conciencia, que arruinan la experiencia. El necesario fin de la vergüenza incapacitante, de los complejos sexuales y, en fin, de ese malestar que Freud desenmascara, lleva a descartar la vergüenza bajo todas sus formas. Sentirse mal, aunque sea por buenas razones, es absurdo, y antes que nada comercialmente insano. Descartada la moral, los opinadores y los mercaderes de placebos entran en juego. Son nihilistas redivivos; ya había dicho Nietzsche que la compasión es de débiles y que lo único de lo que debe avergonzarse el ser humano es de haberse avergonzado en demasía. Lo que él propuso como contramedida, la alegría amoral del superhombre, vuelve a estar entre nuestras opciones, a pesar de que ya conocemos las consecuencias.

La calle está cubierta de escaparates y no queda espacio para los grandes ejemplos; cegados por el neón, deambulamos. Decimos que falta motivación, pero eso es porque creemos que solo las seducciones motivan. La ductilidad es una necesidad de la nueva economía, como lo es en el ámbito laboral el precariado. La era se licúa; ninguna institución, ninguna estructura y ninguna forma de vida puede mantener su estructura. Si algo duele y cuesta, no fluye y debe ser descartado. Se trafica con el sexo a gran escala, se comercializan los afectos. La relación persona-objeto —confiable, controlada, reemplazable— sustituye progresivamente a la —problemática— relación entre personas. El sujeto, sin nada que ver al frente ni a sus espaldas, cada hombre un Adán, cada mujer una Eva, nace sin deudas y no está dispuesto a endeudarse.

Se exacerba la llamada «heurística del afecto»: ante tanta complejidad, abrumados por tanto estímulo, volvemos a fiarnos masivamente de nuestros puros instintos. En corazones ineducados y apresurados (la película Danzad, danzad, malditos se estrenó en 1969) no hay sitio para demoradas cogniciones. Como los románticos y los hippies, los nuevos rebeldes son también antiintelectuales (la razón es blanca, masculina, occidental, castrante), a lo cual contribuye el marasmo de los dispositivos desatencionales. La visceralidad tribal subsiguiente se traduce en masas que no son comunidades, sino soledades agregadas por impulso, y, gracias a las redes sociales, nuevas hordas que derriban estatuas de Colón y pintarrajean por «racistas» las de Hume y Churchill al grito de «yo no quiero entender nada, lo que quiero es sentirme bien». No hay tiempo para la sabiduría ni para la trascendencia, solo para la pseudoterapia. La autoayuda es la fe de quienes (creen que) no tienen fe.

El individualismo expresivo se inclina al subjetivismo absoluto, una forma de relativismo extrema que pasa de la inconmensurabilidad de las culturas a la inconmensurabilidad de las subjetividades. Se vende como humanismo ad libitum y desactiva la acción por el bien ofreciendo a cambio superioridad moral y una invencible decepción por el mundo. Se declara la autarquía individual y lo social pasa a ser una prolongación de la vida privada; triturada la solidaridad, cada individuo queda a la deriva, y cada relación es un pacto de promoción recíproca. «Da vergüenza ser feliz a la vista de ciertas

miserias», decía La Bruyère; «fracasado el que parezca menos», grita Instagram.

El derecho a la expresión es el rey de los derechos. De repente, la democracia ya no son las instituciones, ni hay una ética que la sustente, ni importa la emancipación real del pueblo; la democracia es sencillamente votar. Los sentimientos generan derechos, y estos no son exclusivos de los individuos, sino que tienen derechos los ríos, las nacionalidades, las etnias, las lenguas y tal vez los propios sentimientos. Sabemos que la idea romántica de que no hay autenticidad sino en lo espontáneo es falsa, pero no importa; ya no se nos juzga por lo que hacemos, sino por cuánto nos emocionamos.

La ética se descubre basada y resuelta en felicidad. Esta innovación también es romántica: «Concededme la felicidad, y volveré a ser virtuoso», le dice a Víctor Frankenstein su criatura, según la imaginó Mary Shelley. «Doquiera que mire, veo felicidad de la cual solo yo estoy irrevocablemente excluido», gime el monstruo. La felicidad se exige (como hoy exigen sexo los incels), y la ética es su escudero. La idea fue potenciada por Nietzsche, quien afirma, en uno de sus Fragmentos póstumos, que aunque las personas virtuosas quieren hacer creer a las demás (y a veces a sí mismas) que fueron ellas las que inventaron la felicidad, fue la virtud la que fue inventada por las personas felices.

Poco a poco, ser moral pasa a ser un deportivo sumar, contribuir de pasada a la felicidad ajena, pero sin mancharse las manos. No obstante, no está funcionando, y no solo porque, obviamente, el bien se resienta, sino porque tampoco somos más felices. Sorpresa: el fin de la culpa trae consigo un festival de ansiedades. El individuo irresponsabilizado sufre distinto y más, porque se niega los sentimientos morales. Como sustituto al pecado personal y a modo de necesaria catarsis, el individualismo expresivo inventa el pecado colectivo. El protagonista de La huida, la novela de Camus, dice: «Hay que empezar a extender la condena a todos, sin dilación, a fin de empezar a diluirla». Y en otro lugar en que se plantea si hay que arriesgarse por alguien, añade: «Es demasiado tarde, siempre será demasiado tarde. ¡Afortunadamente!». Mientras que el pecado individual, en su acepción religiosa o secular, sin duda existe, el pecado social es una invención truculenta. Disculparse por ser

blanco, occidental, varón o cualquier otra cosa no es más que moral-espectáculo. Todas esas performances, esos actos de contrición, esos ahistóricos mea culpa que presenciamos tras el execrable asesinato de George Floyd en mayo de 2020 son inanes. La generosidad, la valentía y la compasión son siempre individuales.

UN FORMIDABLE DESAFÍO

La primacía absoluta de lo individual sobre lo compartido y el culto a la felicidad personal están creando un mundo más insolidario, menos democrático, más desquiciado y menos honorable. El deterioro de la profesionalidad y la creciente desfachatez y falta de escrúpulos de las clases dirigentes son preocupantes señales del abandono del honor en nuestras sociedades contemporáneas. Muchos de esos males provienen de este extravío en el proceso de individuación que hemos descrito.

Una de las grandes fuentes del individualismo expresivo es la mentalidad apocalíptica. El advenimiento de la emergencia climática, la constancia de la amenaza atómica y el último recordatorio de la vigencia de las plagas globales se han unido a la muerte de los grandes relatos y la aceleración de las innovaciones para configurar un mundo en el que todo parece permanentemente a punto de acabarse. En las crisis agudas, el ser humano da su mejor y su peor medida. En cambio, la amenaza incesante de una hecatombe es un caldo de cultivo para los cobardes. Vivir sometidos a una incertidumbre global, continua y asfixiante nos aleja de concebir un orden y desincentiva que trabajemos para construirlo. ¿A quién le importa ese cometido, si el mundo está a pique de apagarse? Los potentados premodernos, que creían en una continuidad fundamental, dejaban catedrales; los muchos que hoy se sienten apocalípticos se comen y beben sus fortunas.

Estamos presenciando el retorno de las élites estamentales y el retroceso de la igualdad de oportunidades. No debería despistarnos que esas élites ya no sean aristocráticas, sino extractivas, que los nuevos clubs no exijan etiqueta y se presenten como meritocracias. Las clases medias menguan, los ascensores sociales se averían; «totalitarismo simpático» lo ha llamado Félix de Azúa. En Estados Unidos, espejo y espejismo del mundo libre, la desigualdad en los ingresos está en los niveles más altos desde la Gran Depresión. Todo esto propicia que vuelvan los honores ancestrales, entre ellos el de

casta. El desarrollo en paralelo del Estado nación y el individualismo quebraron el honor tribal; la democracia vino a acabar con el honor privilegiado. El auge de la sociedad del espectáculo reverdece el honor honorífico, la popularidad y la fama, y el populismo hace otro tanto con nuestras pulsiones tribales.

Este mar cultural de fondo compromete sobremanera el honor íntegro. Su evolución virtuosa, el honor ético, ha recorrido un largo camino hasta llegar a nosotros. Requirió que el proceso de individuación avanzase y que se consolidasen las democracias modernas tras las contiendas mundiales. Fruto de multitud de conquistas éticas y construido sobre el sacrificio de innumerables vidas admirables, dicho honor representa el máximo estadio moral al que hemos accedido. Sin embargo, los males del individualismo expresivo son hoy por hoy un peligro muy cierto. Decía Francisco Giner de los Ríos hace un siglo (Ensayos) que la emancipación del individuo había llevado a un afán de originalidad y a una atomización que era «la sombra que oscurece y perturba aquel bienhechor movimiento». Explicaba Giner que la individuación bien entendida no es un proceso de subjetivación, sino de emancipación, un proceso mediante el que no solo nos independizamos de los demás, sino también de nosotros mismos, «para entregarnos más y más a las cosas». En otras palabras: sin el contrapeso de la libertad positiva y la íntima, la libertad negativa nos aplasta. También termina siendo un trampantojo, a medida que las grandes corporaciones, los hechiceros de la pseudociencia y los caudillos de la demagogia se quedan con la porción de nuestras vidas que cedemos por no asumir nuestra soberanía. El yo posmoderno aspira a su autorrealización solitaria, repudiando todo deber como una insufrible intromisión en la trayectoria propia; las personas de honor, por el contrario, sin dejar de ser dignas y en consecuencia de un valor incalculable, se entienden parte de una contigüidad humana que da sentido a sus vidas.

El precio que hemos pagado por este desvío egotista es el desprestigio de la solidaridad, la promoción de la envidia y la comparación social y el resto de las emociones incívicas que roen por dentro la estructura de nuestras democracias. La libertad honorable requiere una emancipación virtuosa; nuestras libertades públicas no son el producto de un mecanismo amoral al que

llamamos Estado, sino la conquista sostenible de una ciudadanía crítica y valiente. Para que haya verdadera res publica debe haber una cuota elevada de individuos emancipados. Como ha dicho Gomá en Ejemplaridad pública, se ha impuesto socialmente la igualdad en todas partes sin que ello se acompase con el aprendizaje moral y cívico necesario para su ejercicio, esto es, faltan las experiencias, los hábitos y las disposiciones justas que nos preparen sentimentalmente para ser ciudadanos lúcidos en las nuevas condiciones propias del orden igualitario.

El individualista expresivo es una amenaza para la supervivencia de las sociedades libres. Por una parte, como aislado idiotés es incapaz de compromiso alguno con vistas a la convivencia. Por otra, despojado de sentido y cada vez más asustado, pasará, a fuerza de amontonar decepciones, de ser un consumidor que paga con su voto a quien se ocupa «de lo suyo» a echarse en brazos del tribalismo y los déspotas. Porque esta es una de las grandes paradojas posmodernas: puede que la identidad sea un obstáculo a la fluidez y a la velocidad, pero también nos resulta imprescindible; queremos ser alguien, antes que algo. De ahí los rebrotes identitarios, tan convenientes para los políticos que, a falta de saber hacer y principios, enarbolan banderas, y para las megacorporaciones, que pueden simular interés por esas causas identitarias y seguir a lo suyo.

La democracia solo recuperará su pulso si el proceso de individuación desanda el camino extraviado, corrigiendo el individualismo expresivo con una ética del honor y el coraje. Para hacerlo no será necesario renunciar ni a uno solo de los logros materiales y morales que la modernidad y la posmodernidad han traído. Claro que habrá que deshacer algunos enredos estructurales, y poner en evidencia ciertos embustes y artimañas. Pero hay un modo viable y seguro de que la política vuelva a ser decente y las instituciones fuente de unidad y de orgullo.

VIII.

DEMOCRACIA Y HONOR

LA FATIGA DE LAS DEMOCRACIAS POSMODERNAS

Hay una frase que se usó en el pasado para señalar en los mapas tierras ignotas, parajes inexplorados: Hic sunt dracones («Aquí hay dragones»). La creciente inestabilidad geopolítica, el descrédito de las instituciones democráticas y los rebrotes colectivistas nos indican que esa es la región en la que nos estamos adentrando. El progreso del relativismo moral y la pujanza del individualismo expresivo contribuyen a un panorama político local y global enrarecido y convulso. La degradación social que sigue a la erosión del honor ético está produciendo toneladas de malestar, inseguridad y rencores, con el consiguiente «efecto llamada» para los aventureros políticos.

Otros planetas oscuros se han ido alineando. El culto al éxito y la prevalencia de la publicidad y la imagen —el reinado de los influencers— está minando la capacidad de admirar y la importancia de la reputación auténtica. Sufre también la verdad, se resiente el periodismo: la polarización de las redes sociales y el macabro mecanismo del clickbait, que amarillea todos los medios, están expulsando a los ciudadanos de ese otro país de todos, internet, que evoluciona a la medida de los consumidores dispuestos a convertirse en productos. Cuando el suelo de la sociedad ya no lo componen la confianza, la responsabilidad y la valentía, sino la gresca y las comparaciones, todo empeora, y cada vez más gente se embarca en guerras de perfil bajo, causas vanas y deshonrosas.

Al individualista expresivo le cuesta entender al otro como algo distinto a una extensión de su yo; su empatía es calculada y tiene por fin mejorar lo que piensa de sí mismo. Ese impulso carece además de tracción política, y se agota en la sedante sensación de que uno se indigna por un distante mal ajeno. Hastío, crispación y aislamiento conforman un cóctel aciago y potencialmente mortífero. Émile Durkheim habla en La división del trabajo social del «peligro de la anomia», cuya causa localiza en el debilitamiento de los

vínculos sociales, que ya no integran ni regulan adecuadamente el comportamiento de los ciudadanos. La novedad absoluta de nuestro siglo, la que ha agravado las deficiencias y disparado todas las alarmas, es la irrupción de las interacciones cibernéticas y la ubicuidad de los dispositivos móviles, una gigantesca caja de resonancia en la que el planeta entero malvive atrapado, especialmente en las sociedades avanzadas.

Tenemos otro indicio de lo que nos está pasando en la extensión de la parodia. Como se dijo, la parodia puede ser y es de hecho necesaria y constructiva en muchas ocasiones. Pero una sociedad entregada a una constante e ilimitada autoparodia manifiesta su descomposición interna. Nos apena que el humor se haya convertido en deporte de riesgo, y por buenos motivos: denota inmadurez y emotivismo que no haya manera de reírse de algo sin que bullan los ofendidos y se atoren los tribunales. Pero es igual de preocupante que el arte de hacer reír haya perdido tantos quilates. Cuando el humor es degradante, en vez de irónico y exigente, drena autoestima. La parodia gruesa e indiscriminada gusta a quienes persiguen alimentar una sensación de importancia propia. El truco es viejo, pero efectivo: denigrar todo para que mi vulgar patrimonio se revalorice. Al menos transitoriamente, porque a eso sigue una guerra de precios ínfimos en la que todos perdemos.

El agotamiento del experimento expresivista, la creciente constancia de sus abisales vacíos, está abriendo una vía muy inquietante hacia la impugnación de la individuación misma. De igual modo que la decepción con los defectos de la democracia puede tentar a renunciar a ella, el hartazgo con los errores de la fase final de la individuación ya está llevando a cuestionar la importancia moral del individuo. En la medida en que hay proyectos colectivistas muy poderosos en curso, hemos de tomarnos con toda seriedad esa señal de alerta. Si no lo remediamos, la fatiga democrática que sentimos —la división en la Unión Europea, la escisión en dos de los Estados Unidos, el creciente antieuropeísmo de los británicos y otros pueblos del Viejo Continente— será pronto un desencanto de desenlace incierto. Los proyectos autoritarios de China, Rusia, Turquía o los países de la península arábiga (por no mencionar a los talibanes o al Estado Islámico) tienen su agenda geopolítica y ya se postulan como alternativas a las «decadentes» sociedades libres. No

son un conciliábulo del mal, aunque a menudo cooperen por compartir intereses; presentan formas de convivencia distintas, patrocinadas por las oligarquías que someten a sus poblaciones, a las que ofrecen «seguridad» y pertenencia a una entidad superior a cambio de sus libertades.

El virtuoso equilibrio entre colectividad e individualidad que el honor ético dispone es la clave de bóveda moral de las democracias. Si el egoísmo competitivo, bajo la excusa de la libertad negativa, no se embrida, nuestras conquistas políticas se fundirán como el cieno. Cualquier crisis de gran calado va a poner a prueba ese equilibrio. Cada vez que han venido mal dadas, los pueblos han caído bajo la égida de los dictadores, de Franco a Pol Pot, de Suharto a Stalin, de Hitler a Mao, de Pinochet a Ceaușescu, de al-Ásad a Castro. En cuanto a las sociedades que la ficción ha concebido, los dos extremos han sido siempre distópicos. En Herland, la novela de Charlotte Perkins Gilman, solo hay comunidad y cooperación, no hay personas; en As Easy as A. B. C., de Rudyard Kipling, solo hay individuos y se prohíben expresamente las agrupaciones. En ninguno de los dos escenarios se puede vivir dignamente.

Decía Donald Rumsfeld sobre la guerra del Golfo que esta se acabaría cuando los estadounidenses volviesen a sentirse seguros. Hemos insistido en la importancia de los sentimientos morales, y hace algunas páginas nos hemos referido a la heurística del afecto. Los problemas de la polis posmoderna provienen en parte de sus desajustes emocionales. El espacio político se ha colmado de apegos afectivos que son lo opuesto a los sentimientos morales. La revolución digital, al conectar al individuo con sus instintos más elementales, ha visceralizado la convivencia, y una vez embadurnada de afectos baratos la conversación política ha vuelto a teñirse de nacionalismo, populismo y demagogia.

Se avista el peligro de este otro calentamiento global en las crecientes exhortaciones a «empezar desde cero», esto es, a retomar el hilo nihilista. El desprestigio de las instituciones es la hoja de ruta de quienes aspiran a refundarlas, ignorando, en un gesto interesado o inculto, que la única manera de cancelar lo logrado es invocar la violencia. Destruam et aedificabo era el lema Pierre-Joseph Proudhon, padre del anarquismo; no pasa un mes sin que un

nuevo desaprensivo proponga echar abajo cuanto hay y construirlo de nuevo. En nuestro país vociferan algunos robespierres que reniegan de una Constitución que «ellos no votaron» y tampoco aspiran a reformar, sino a derrocarla para poder imponer la suya al dictado, con «el pueblo» como espantajo y rehén necesario. No obstante, es una obviedad que la esencia de todas las Constituciones es su estabilidad transgeneracional, y que mi generación no es mi polis, pues esta engloba también a quienes ya no están y a quienes estarán cuando yo me vaya. Quienes se impacientan ante las mayorías democráticamente acordadas para modificar las normas fundamentales de un país evidencian sus gustos totalitarios.

Contribuyen a la confusión y no ayudan ciertos excursos de la economía de mercado. El sistema, que como fuente de prosperidad no tiene competencia, requiere también ajustes (que no ser abolido). Ya lo hemos olvidado, pero hubo un tiempo en que el consumo era civilizatorio, no un fin en sí mismo. Calvin Coolidge, trigésimo presidente de los Estados Unidos, decía que la publicidad era el método por el cual se crea el deseo de cosas mejores. El consumo es civil y liberador cuando se ocupa de cubrir nuestras necesidades; tramposo y socialmente desestabilizador cuando promete llenar nuestros vacíos existenciales. Ahora que una parte del marketing aspira a ser identitario y el shopping se postula como ansiolítico, hemos de replantearnos el papel que ha desempeñar lo que consumimos, desde la perspectiva de nuestra libertad completa. También habrá que decir algo sobre el hecho de que, en California, espejo en el que se mira la economía global, la orgullosa sede de Google, Apple, Facebook y otras muchas empresas que dominan los mercados y probablemente la región más rica del mundo, más de ciento cincuenta mil personas no tengan hogar y se hacinen en las calles. Una sociedad sin compasión carece de honor y preludia una democracia fallida.

De todo esto es consciente la clase política. Existen, claro está, quienes interpretan la función pública como un verdadero servicio, sobre todo en el ámbito de la política local, más abierta y cercana a sus comunidades. Sin embargo, son muchos, demasiados, los que se comportan como meros agentes de un mercado que ellos mismos han creado, el de las ideas políticas. Es a causa de estos que hemos pasado de los argumentos a los shows políticos; de los ideales a la

mentira sistemática; de las propuestas y los programas a los insultos, los gestos a la galería y los cordones sanitarios. Esta vieja nueva política (una sofística renovada) comercia con entretenimiento, desaforadas promesas, ira y odio y exige ser retribuida en poder y al contado. La tentación no es nueva; y los culpables no son «ellos», sino que lo somos todos, en la medida en que entramos al trapo y con nuestros votos lo permitimos. Ya en 1947 escribía Joseph A. Schumpeter (Capitalismo, socialismo y democracia) que «apenas entra en el campo político, el ciudadano típico se precipita a un nivel más bajo en el rendimiento mental. Razona y conduce su análisis de un modo que él reconocería de inmediato como infantil si lo usara en sus propias esferas de intereses. Se convierte en primitivo, su pensamiento regresa a ser asociativo y afectivo».

Sabemos que el progreso político sufre interrupciones y retrocesos, y nosotros estamos en uno de esos complicados momentos en los que la humanidad se la juega. A la dirección de lo público nunca le han faltado rufianes, pero no se puede negar que hemos vivido épocas mejores. Estamos a tiempo de quitar la razón a Schumpeter y variar de rumbo. Una vez expuestos los aspectos fundamentales de nuestra ética, es tiempo de preguntarnos si contiene la semilla de una forma honorable de hacer política desde las instituciones y por parte de los ciudadanos y de quienes aspiran a representarlos.

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

En la Grecia clásica, el paso de la ética a la política es un viaje de la diké, el orden en el universo, a la dikaiosyne, la justicia en el orden civil de la polis. El vínculo entre ética y política es de siempre, pero en los últimos tiempos se ha oscurecido. La solidez en Occidente, Israel, Japón y Corea del Sur del Estado de derecho ha creado un espejismo de funcionamiento autónomo, de ausencia de correlación entre el desempeño moral de la ciudadanía y la salud de las instituciones. Pero esa fortaleza mecánica, artificial y perecedera, se está resquebrajando, y retomar aquel vínculo se hace tanto más imprescindible cuanto más expresivas se hacen nuestras individualidades. Como explica Gomá, el verdadero desafío ya no es ser libres, sino ser libres juntos.

Ética y política operan a distintos niveles, pero ambas incluyen una reflexión práctica sobre el bien y el mal, sobre lo justo e injusto. Su objeto material es el mismo, aunque cada ámbito incorpore elementos diferenciales. Cuando pasamos de la conciencia y lo interpersonal a las sociedades «ocurren cosas»; hay que explicar entonces qué le pasa al honor cuando llega al ámbito de la convivencia entre muchos, y qué puede hacer por nuestras desportilladas democracias posmodernas. El honor no es una postura política, pero su impacto político, como se verá, es superlativo.

Ya hemos dicho que cuando el honor llega a la polis pasa de ser una cualidad del guerrero heroico a una virtud del ciudadano. Entre ambos momentos ocurre algo decisivo: la guerra del Peloponeso. Pericles, a quien Tucídides llamó «el primer ciudadano de Atenas», es quien dirige los destinos de la confederación de Delos durante los primeros dos años. Pericles reivindica un sistema, el democrático, que ya en sus balbucientes inicios reconoce una causa común que da forma a todos los modos de vida. «Somos los únicos que tenemos más por inútil [idiotés] que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad», dice en su Discurso

fúnebre tal y como nos lo ha legado Tucídides. Como acabamos de ver, la desafección civil, la atomización, la ruptura de los marcos compartidos de sentido y el solipsismo son algunos de las grandes desafíos que plantea el individualismo expresivo. De ahí que conseguir acabar con esta sangría de idiotés se haya convertido en una de las cuestiones esenciales de la democracia contemporánea.

En su Política, Aristóteles afirma que la valentía es una virtud política, porque protege a la polis. Y añade en Ética a Nicómaco que los legisladores hacen buenos a los ciudadanos cuando consiguen que adquieran ciertos hábitos. Esta es una de las grandes bazas de que cunda la ética que proponemos: conductas honorables apuntalan un espacio común recio y bueno (aunque siempre imperfecto). Puesto que la ética del honor y el coraje lo fía todo a los comportamientos, es una excelente base para sacar a la política de su atasco ideológico y devolverle su hálito republicano, enraizado en la práctica de las virtudes, esto es, en el desarrollo de hábitos honestos. Tocqueville, que lo sabía, dice en La democracia en América que «las leyes son siempre vacilantes en tanto no se apoyen en las costumbres; las costumbres forman el único poder resistente y duradero del pueblo».

Gomá ha dedicado importantes páginas a este asunto en Ejemplaridad pública, donde dice que «las costumbres son el elemento de la polis, como el espacio lo es para la materia, la cultura para el hombre o la invisibilidad para Dios». Señala que ya no habitamos repúblicas clásicas, y que por lo tanto tenemos que redefinir la virtud, ya que los teóricos del republicanismo tienen escasa capacidad movilizadora. La ética del honor y el coraje viene precisamente a cubrir esa laguna, aportando lo que las ciencias sociales nos dicen sobre la conducta y los sentimientos morales y lo que sabemos de la propia evolución del honor según nos la muestran la historia, la filosofía moral y la literatura. La conclusión primordial es esta: personas virtuosas hacen ciudadanos virtuosos. De la observación de la mujer o el hombre honorables se deduce que la excelencia moral —ética y política— es esencialmente una, aunque los niveles de reflexión y actuación difieran. El individuo disuelve las posibles contradicciones situando el bien en el centro de sus actos. Más allá de los matices y las vacilaciones, percibimos con gran naturalidad esta coherencia entre lo civil y lo individual,

entre otras cosas porque lo ético es público, o, dicho de otro modo, porque solo aquello que no concierne al mal y el bien es estrictamente privado.

Lévinas creía en cambio que esos dos mundos, el político y el ético, existían inconexos. En La souffrance inutile, dice que el orden político que inaugura el «contrato social» no constituye ni la condición suficiente ni el resultado necesario de la ética, porque, en términos morales, hay dos yoes, el del ciudadano y el del individuo. El individuo, afirma Lévinas, es por naturaleza egoísta, precede a cualquier orden y de ahí no puede derivarse un orden social y político. Esta postura de Lévinas es interesante por tres motivos. En primer lugar, subraya que lo que Hobbes propuso, la renuncia al honor en aras del monopolio estatal de la violencia, tiene sus consecuencias éticas. Hobbes creía que era un requisito para la paz que los individuos tuviesen más presente su miedo a la muerte que su aprecio por el honor, un poder que consideraba inestable. En segundo lugar, nos recuerda lo común que es el error de considerar que la naturaleza humana incivilizada es solo egoísta. Por último, apunta a otro grave problema, porque en verdad no se pasa necesariamente de disponer de ciudadanos virtuosos a una escena política virtuosa, debido a la existencia del juego competitivo político, à la Schumpeter, al que se entregan muchos dirigentes de los partidos.

Solo podremos acabar con esto último redefiniendo ese juego, para lo cual necesitaremos una elevación de conciencia en el ciudadano medio. Mientras este sucumba a la seducción de las banderías y siga consumiendo demagogia como otro más de sus pasatiempos, la lógica interna del juego político podrá sustraerse de los requisitos de una ética honorable, y se inclinará a la mezquindad, el interés y el vasallaje. Seguirá entonces habiendo demasiados políticos que desprecien los principios como si fueran lastres, políticos sin palabra que azucen a sus bases para que ocupen las trincheras, y los parlamentos seguirán siendo lugares en donde semanalmente se traspasen nuevas líneas rojas, para nuestra vergüenza.

Con todo, es muy difícil pensar en una vida política infame conviviendo con una ética excelsa. De modo que, a pesar de que la anomalía del mercado político constituya una dificultad añadida

para la convivencia, tampoco hemos de exagerar cuanto más valientes y honorables son los ciudadanos de a pie en comparación con quienes los representan. Con las salvedades expuestas, lo honesto es reconocer que esa cadena de transmisión entre la calidad de la ciudadanía y la de sus representantes existe. El propio Lévinas reconoció posteriormente, en una entrevista (recogida en Philosophie, justicie et amour), que sin orden de la justicia —sin ética— no habría convivencia.

De ahí la importancia que tiene alargar hasta lo poli-ético las conclusiones que en su momento sacamos respecto al bien objetivo. Para empezar, diremos que la que llamamos premisa cero no alcanza a ser lo que Rawls denominó una «doctrina moral comprehensiva», esto es, una postura moral que se sitúa en un punto concreto del espectro político, ni siquiera en una zona específica, sino que es precisamente la base de todas esas doctrinas. No hay disputa alguna entre la ética del honor y el coraje y los principios del liberalismo político, pues dicha ética se postula como punto de partida y requisito mínimo de cualquier doctrina política. De igual forma, Rawls alude a que concebir la sociedad como un sistema equitativo de cooperación es una idea «implícita en la cultura pública de una sociedad democrática», y por lo tanto y expresado vulgarmente, algo que no es de derechas, ni de centro, ni de izquierdas. Un poco más adelante insistiremos en ello.

Nuestra premisa cero es además útil para lo que el liberalismo político rawlsiano desea aclarar, esto es, de qué modo es posible una sociedad justa y libre en condiciones de profundo conflicto doctrinal sin perspectivas de solución. La premisa que funda la objetividad del bien es un principio moral universal que no necesita un consenso explícito, constituyéndose así en patrimonio común para la convivencia. También en lo que atañe a los que hemos llamado bienes internos: todos los debates políticos circulan en el marco de qué y cuánta libertad e igualdad se proponen (cómo compatibilizar estos dos bienes internos, que a veces se pisan), pero no hay propuesta que hoy consideremos democrática sin libertad y/ o sin igualdad de ningún tipo.

Como la justicia en el ámbito social requiere considerar factores adicionales a los que operan en lo interpersonal, no se puede

deducir sin más una política universal partiendo de la premisa cero y los bienes internos. El juego de la libertad y la igualdad, en la compleja facticidad de las sociedades humanas, depara multitud de combinaciones. Aparecen como actrices distintas instituciones sociales, económicas y precisamente políticas cuyo papel, pudiendo ser más o menos insignificante en lo individual, es crítico en lo colectivo. Sin embargo, la aspiración de Rawls, que era construir una teoría de la justicia sin recurrir a ninguna doctrina metafísica sobre la persona, puede cubrirse partiendo de los fundamentos de nuestra ética. Rawls entendía que, descartado «lo comprehensivo», lo exigible es que haya coincidencia en la concepción pública de lo que es justo. Aquí reside la descomunal importancia de la premisa cero, los bienes internos y la objetividad del bien como cimientos, del honor como matriz de deberes y de la valentía como el más primordial de nuestros comportamientos. Es el propio autor quien apunta que «la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia», es decir, una idea de la vida que es necesariamente social y se aleja de los delirios egotistas. Ni siquiera Rawls, instalado en un pulcro liberalismo, puede evitar partir de cierta concepción de la persona. Nosotros decimos que esa concepción ha de atender por fuerza a todo lo que sabemos sobre el ser humano, tal y como aquí se ha descrito, y él mismo no deja de referirse a «las necesidades fundamentales de la vida humana», es decir, alude igualmente a una antropología.

De ocupar el lugar que merece, la ética del honor y el coraje contribuiría a mejorar sustancialmente la forma de hacer política, afianzando los contrafuertes de nuestras democracias. Nos hacen falta dirigentes que asuman responsabilidades y quieran servir a los gobernados, en lugar de estrategas que se sirven de las instituciones para contentar a sus seguidores, adjudicar prebendas y amarrar las siguientes elecciones. Y necesitamos que el ciudadano entienda que no solo posee determinados derechos con la sola obligación de cumplir las leyes, sino que también ha de asumir una serie de deberes. Como veremos, hay una relación directa entre los sentimientos morales que fundan el honor y las llamadas por Nussbaum «emociones civiles» que fundan la democracia.

Los ciudadanos merecen sin duda ser tratados honorablemente, en vez de ser condescendientemente pastoreados con fines

electoralistas, es decir, merecen que se respete su dignidad y su inteligencia, en vez de padecer a spin doctors que interesadamente jueguen a «no herir sus sensibilidades». Conviene igualmente acabar con la dinámica de influencias que está llenando las listas electorales de mediocres y arribistas; el honor contrarresta estos flujos, porque incluye una medida de excelencia. Las sociedades libres necesitan pundonor para fortificarse, la clase de orgullo de pertenencia no exento de crítica que caracteriza a las personas honorables. La ejemplaridad ha de permear la función pública, posibilitando la admiración sincera y los comportamientos admirables, para evitar tanto como se pueda las actitudes vulgares y frentistas que embarran los congresos y los senados.

En el resto de este capítulo vamos a intentar concretar todas estas oportunidades que nuestra ética ofrece a la política. Pero antes que nada tenemos que hacer hincapié en otro nexo fundamental, el que existe entre el honor y la verdad. Si hay algo que sabemos, y además estamos experimentando ahora mismo en toda su crudeza, es que llega un momento en que, muerta la verdad, la democracia también perece.

HONOR Y VERDAD

«La verdad adelgaza y no quiebra, y siempre anda sobre la mentira, como el aceite sobre el agua», leemos en el Quijote. La verdad es lo primero que les debemos a los demás y nos debemos a nosotros mismos. Es consustancial al bien, que decae en presencia de la falsedad y el engaño, y por lo tanto tiene un papel esencial en la ética que aquí se presenta.

Como escribe el samurái Mushashi en Los cinco anillos, «uno ha de tener como base la rectitud, como camino el espíritu de la verdad». Por este motivo, resulta especialmente desesperanzador y sangrante que el amor a la verdad haya abandonado las aulas. El sistema educativo es el lugar donde los residentes de un país libre se convierten en ciudadanos, por la triple vía de la comprensión y el aprecio de la libertad y la igualdad, el aprendizaje de un oficio, y el desarrollo de la capacidad crítica y los sentimientos morales. La base de todos estos empeños es el mismo: la búsqueda de la verdad materializada en el estudio, la conversación y el debate. Por ser la verdad un requisito para la dignidad y el corazón mismo de la democracia, cualquier proyecto formativo que se conciba ha de tenerla en su centro; de lo contrario, será solamente una farsa.

Según Filóstrato, fue Apolonio de Tiana, filósofo y taumaturgo que vivió en el primer siglo de nuestra era, quien dijo: «De siervos es mentir, de libres decir la verdad». Las personas que mienten deciden no ser libres —porque reniegan de sus responsabilidades—, y por lo tanto carecen de honor. Salvo causa mayor o para hacer un bien manifiesto, mentir es un acto de cobardía. Quien no tiene agallas para buscar y decir lo que es cierto, no las tiene para hacer lo que es justo. La mentira es un atajo fácil, una calzada inmediatamente accesible; la verdad es una aventura que no está al alcance de los pusilánimes. Como dice Montesquieu en El espíritu de las leyes, «la verdad es un requisito, sencillamente porque una persona habituada a la veracidad tiene un aire de valentía y libertad».

La verdad está en nuestros principios y en lo que creemos sobre nosotros mismos —autoestima, autorrespeto, autoeficacia—. Solo los sentimientos que son verdaderos movilizan, y fingir afectos es una conducta deshonrosa. La integridad, a su vez, es una disposición que no puede entenderse desconectada de lo veraz. Esa armazón que caracteriza a las personas «de una sola pieza» debe su consistencia a la sinceridad y al fuste de lo real. En sus Ensayos políticos, Hume caracteriza el honor como «mantener la fe, cumplir las promesas y decir la verdad».

Si la verdad es esencial en sociedad es porque funda la confianza, base de la profesionalidad, sostén de la economía, trama misma del amor y suelo de todas las relaciones sociales. Quedar obligado a lo prometido es esencial para la vida en común. La confianza es un universal antropológico. Nuestros cerebros, como afinados radares, envían constantes señales de radio hacia los gestos, las palabras y los comportamientos ajenos, señales que, tras rebotar sobre esa materia y volver, permiten a nuestros cerebros calcular si la otra persona es de fiar. Poder confiar no es sencillamente agradable; es crítico. Todos los contratos se basan en el mismo principio, y las sociedades en las que la única garantía son los jueces y los policías —las muchas caras de la necesaria violencia estatal— se enfrentan a un colapso inminente.

El 10 de junio de 2020, Thomas Cook ganó el primer premio en la lotería de Wisconsin: veintidós millones de dólares. Cuando lo supo, telefoneó a su amigo Joe Feeney para decirle que habían ganado esa fabulosa suma. Treinta años antes Thomas le había prometido a Joe que si alguna vez resultaba agraciado compartirían el premio, una promesa que selló con un apretón de manos; se limitaba a cumplir lo prometido. La noticia inundó los periódicos y abrió los telediarios. ¿Fue por la sorpresa ante un valor incomprendido o por la admiración de reencontrar algo añorado? Probablemente hubo una mezcla de ambas cosas. La verdad tiene muchas facetas; una de las que más nos importan es la palabra dada, cuyo culmen ha sido siempre la palabra de honor.

Hace casi setenta años, Encarnación-Irene Serrano[1] decía que en España el concepto de honor se había debilitado severamente, y añadía: «Cuando hace unos siglos alguien afirmaba con la frase

“palabra de honor”, era creído por ser una aseveración tan seria y solemne como un juramento; por el contrario, actualmente es tan corriente su uso que no merece más crédito que otra frase cualquiera». Nótese que, justo al contrario, en nuestro siglo XXI la expresión ha sido prácticamente abandonada, y es inusual que haya alguien de menos de treinta años que la haya pronunciado. Sin embargo, se comprueba fácilmente que sigue vigente. Haga el lector la prueba: la próxima vez que tenga la intención de prometer algo de lo que en ningún caso está dispuesto a retractarse, mire a quien tiene enfrente a los ojos y dele su palabra de honor. Con muy pocas excepciones, sabrá enseguida que su interlocutor la considera una promesa enteramente de otra clase.

La verdad en la plaza pública se ha convertido en un problema muy serio. Las redes sociales son mallas infestadas de falsedades en las que la ciudadanía queda atrapada, para regocijo de las arañas mediáticas que se lucran con su indignación y su inquina. Es tal la cantidad de mentiras que circula en internet, tan difícil lo tiene el ciudadano medio para identificarlas, que hasta la más burda difamación deja una huella indeleble. La mentira es acogedora, protege cálidamente nuestras predilecciones y las pone a salvo de los hechos, y es por ello adictiva. Las fake news son un instrumento ideal para reavivar el tribalismo, porque las cámaras de eco del malestar compartido crean una ilusión unitiva. Visualicemos a nuestro individuo posmoderno, aislado y desvalido: invisibilizarse y reintegrarse a un rebaño para combatir la soledad es un recurso fácil y pasajeramente efectivo. De ahí los incontables actos de linchamiento digital del adversario, una actividad propia de cobardes.

La guerra sin cuartel de las fake news ha convertido a muchos medios y representantes políticos en relativistas obscenos. Cuando la verdad no es algo que se averigua, sino una mera postura ideológica, queda el barro, la trifulca infinita y la desconfianza sin término. Y cuando la mentira se convierte en moneda de curso legal en política, solo cabe esperar que triunfen los sujetos más deshonrosos. Entonces lo que está en disputa ya no es dirimir quién domina, sino cuánto aguantará en pie el edificio. Es de esa clase de juegos que se sabe cómo empiezan, pero no cómo acaban.

Frente a la narcisista «realidad sentida» del trol en las redes o la defensa numantina del acólito, el honor busca la verdad como quien emerge para para tomar una bocanada de aire. Todo su sistema moral descansa en que la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero, en la genial expresión de Antonio Machado, y por mucho que, como apunta el Juan de Mairena, el porquero no esté de acuerdo. Dimitir de esa búsqueda, con la excusa de que es lo que todo el mundo hace, es el primer traspiés de una pendiente resbaladiza que conduce al individuo y la sociedad a un estercolero.

TRANSVERSALIDAD POLÍTICA DEL HONOR

El honor ético no es sencillamente un camino medio entre el individuo y el colectivo, una especie de media geométrica, sino ética del individuo como animal social en el marco de la democracia moderna. Por lo tanto, al ser trasladada a la polis, esta ética que exponemos descarta los extremos de la ideología política, que no desean mejorar la convivencia, sino —supuestamente— refundarla tras haberla —con seguridad— destruido. Más allá de eso, la política del honor y el coraje no es liberal ni comunitarista, y ni siquiera es de centro, sino transversal a todas las posturas del espectro político, a todas las que reconozcan que existe la verdad y un bien objetivo, asumiendo las consecuencias de la premisa cero y defendiendo con hechos los bienes internos.

En un artículo publicado en la revista Science[2], Haidt enumera seis fundamentos de la moral: cuidado versus daño; honradez versus engaño; libertad versus opresión; lealtad versus traición; autoridad versus subversión; y santidad versus degradación. Los tres primeros, explica Haidt, son primados por los liberales; los tres últimos, por los conservadores. Fácilmente se verá, por lo dicho hasta este punto, que nuestra ética los engloba a todos sin poder ni querer priorizarlos. De una parte, contempla una práctica del cuidado y la honradez y se sustenta en una libertad completa; de otra, es leal frente al prójimo, confiere autoridad al deber y defiende una forma de perfección o virtud.

Lo esencial de esta ética, vista desde la polis, es que induce a la emancipación del ciudadano. El término «emancipación» tiene la singular ventaja de aunar las tres libertades en una concepción práctica. Una persona puede tal vez decirse «liberada» por poseer —hasta donde es posible— libertad negativa; pero si lo único que ha logrado es liberarse de cualquier clase de subordinación o dependencia, aún no es libre. Como se ha dicho, la irresponsabilidad, la ilusión de que no se necesita a nadie y la tiranía de los propios deseos y sesgos también son grilletes. ¿Qué es

entonces la emancipación del ciudadano? El fin de la opresión, la asunción de responsabilidades civiles y el autodiagnóstico crítico. El reto, en definitiva, es pasar de la liberación expresiva a la emancipación honorable y, por lo tanto, cívica. Dicha emancipación es estrictamente necesaria para que la democracia sea efectiva, para que sea madura y progrese. Oímos hablar, de cuando en cuando, de la necesidad de que la ciudadanía dé un paso al frente, pero esa mención genérica no capta la profundidad del asunto ni establece una agenda. Si no aumenta el número de ciudadanos que asumen sus responsabilidades de manera individual e intransferible, haciéndose cargo de sus propensiones más turbias y de las complejidades de la res publica, no podremos corregir los defectos de la democracia.

Paralelo, como hemos visto, al avance del individualismo expresivo, ha corrido el del Estado, que tiende, desprovisto de frenos, a reencarnarse en Leviatán homicida o, en su versión amable, en paternalista tirano. Ambas encarnaciones son liberticidas. Hemos visto que Hobbes y el contrato social rousseauniano están en la raíz de esa concepción del gobierno. Lo que a Hobbes no le parecía bien cuando contendió contra los honores ancestrales era que ciertos individuos pudieran decidir rebelarse contra la autoridad común y dictar sus propias leyes. Sabía que no hay sistema de convivencia que no haya de vérselas con el poder, y proponía limitarlo severamente. Consideraba, con buen juicio, que solo es posible que coexistamos si renunciamos a los intereses de nuestro grupo para engendrar una autoridad que asegure la paz social que necesitamos todos. A fin de cuentas, ¿qué es la reserva de toda la violencia para el Estado, sino la petición a estas castas de que rindan armas y se pongan detrás de la policía? Un Estado de derecho ha de enfrentarse forzosamente al honor tribal y el privilegiado.

Sabemos también que en tiempos de Hobbes no existía la madurez política que hoy disfrutamos. Tampoco había llegado la historia a los extremos que después vimos: a Estados absolutistas hegelianos como el comunista o el nazi, gigantescos aparatos que arrastraron a sus ciudadanos a empresas de exterminio masivo (en palabras de Hegel, «cuando se cepilla, caen virutas»). Sabemos por estas y otras experiencias traumáticas que el Estado no puede ser el origen del bien, porque no puede ser el depositario del honor y el coraje. El

Estado es fuente de leyes, administrador de recursos y garante del contrato social. En estas funciones, ha resultado hasta hoy y desde que el Homo sapiens se sedentarizó y alcanzó cierta masa crítica un elemento imprescindible para la vida en común, y no hay signos en el horizonte de que vaya a dejar de serlo. Ninguna llamada contemporánea al honor puede fundamentar que no hagan falta leyes o que el derecho angoste el camino de la ética. Tampoco que toda proliferación normativa vaya en detrimento de las conductas honorables, porque nuestras sociedades son cada vez más complejas, y las innovaciones no solo abren posibilidades dichosas, sino también nuevas oportunidades para el abuso. La ley ampara a los débiles; los fuertes rara vez la necesitan. Además, la justicia organizada, en su mejor versión, realiza sobre el terreno muchos principios morales. Cuidémonos de romantizar el Salvaje Oeste: enfrentar la frialdad de la ley a la calidez del honor es un truco ventajista, y ninguna ética puede ignorar que no hay manera de que el bien se afiance si no existe un verdadero Estado de derecho. También hay épica y poesía en el duro oficio diario de conseguir que las normas que democráticamente nos damos se cumplan.

Dicho esto, sí sostenemos que no hay cuerpo legal que pueda sustituir a la ética y que el bien va más allá del cumplimiento de las leyes. Una sociedad con legalidad y sin moral, con férreos cuerpos legislativos y cuerpos de seguridad y tribunales, pero sin autonomía ni conciencia, es una apariencia de libertad con las entrañas roídas, una cáscara social bamboleante. En tales casos, la justicia no suele estar en las leyes, sino del lado de Antígona frente a Creonte. Antígona, movida por la piedad, pretende enterrar a Polinices, a quien el rey Creonte niega la sepultura por haber atacado Tebas y haber dado muerte a su hermano Eteocles. Ella rehúsa cumplir la ley para hacer lo que es justo: «No se quedará sin que yo lo entierre. Es un honor para mí morir cumpliendo este deber».

Tal vez Hobbes se pusiese del lado de Antígona, porque sabemos a qué clase de honor se refería en sus críticas, y que alabó sinceramente la integridad y el coraje, sobre todo en el nostálgico recuerdo de su amigo, el señor Godolphin. Pero también sabemos que su visión sobre la justicia, según la cual cada individuo es un átomo con anhelo de omnipotencia que requiere el cepo de un todopoderoso Estado, tiene consecuencias prácticas. El 5 de julio de

2020, en la localidad de Éibar, a mediodía y en plena calle, un varón de diecisiete años agredió y posteriormente apuñaló a su pareja en presencia del hijo de esta, de tan solo cuatro años. Alguien grabó la agresión con su teléfono móvil, y posteriormente entregó la grabación a la policía para que el Estado se ocupase del asunto. La acción de quien graba es perfectamente apta en términos democráticos (en pulcro cumplimiento de las tesis de Hobbes), pero del todo contraria al honor ético, que debe un acto de defensa a la persona que está siendo violentada, su dignidad acuchillada, su vida, bien absoluto, puesta en peligro.

No hace falta decir que la mayoría de quienes pasan por el trance de cumplir con su deber y deciden ponerse detrás de la policía y los jueces no saben nada de Hobbes. No obstante, el caso expuesto sirve para señalar que un Estado omnímodo que oculte al individuo sus responsabilidades morales acarrea grandes peligros. Por supuesto, la ley española contempla un «delito de omisión del deber de socorro», pero para que alguien delinca debe concurrir que la intervención que niega no entrañe «ningún riesgo para sí mismo ni para terceros». Así pues, si socorrer a alguien implica asumir riesgos (¿acaso alguna vez no lo implica?), quien grabó la agresión de Éibar no cometió delito alguno. Ni que decir tiene que no ha de estar penado ser un cobarde; tan solo apuntamos las limitaciones que en determinadas situaciones y en cuanto al bien manifiesta el Estado de derecho. A la mujer agredida le seccionaron la femoral; perdió mucha sangre y a punto estuvo de no contarlo.

El ciudadano honorable sospecha siempre del gobierno. Esta actitud es estrictamente democrática, esto es, necesaria para que el pueblo (dêmos) conserve el poder (kratos), porque la tendencia natural de quienes se hacen con el mando es utilizarlo en su propio beneficio. Sospecha es vigilancia y cautela, no condena automática; es proclamar con los propios actos que se es protagonista de la vida civil, no una especie de adjudicatario. La sospecha es extensible al Estado mismo, pesado tren que puede agigantarse y ser secuestrado por sus guardagujas. La historia es testigo de que hay circunstancias que llevan a que Leviatán cobre vida propia y obedezca a sus propias dinámicas. «¿Debe el ciudadano someter su conciencia, aunque sea por un solo instante y en mínima medida, al legislador?», se pregunta, en Desobediencia civil, Thoreau, y

responde: «¿Por qué, entonces, todos los hombres tienen conciencia? Creo que deberíamos ser hombres primero y después súbditos. Lo deseable no es que se cultive el respeto a la ley, sino a la justicia». La ley ha de acatarse, es un requisito de la convivencia. Pero sin olvidar que, como dice Thoreau en el mismo texto, «ningún Estado podrá jamás ser realmente libre e ilustrado sino hasta que reconozca al individuo como un poder superior e independiente, del que se deriva su propio poder y autoridad, y lo trate en consecuencia».

Mediante un comportamiento honorable y valiente nos ganamos el respeto de los demás y poder pertenecer a la comunidad que compartimos. La ciudadanía no es solamente un derecho; conlleva responsabilidades. Las sociedades libres contemporáneas se parecen en cambio a ingentes ventanillas de reclamaciones, y a propiedades heredadas que no se aprecian hasta que se pierden. Idéntica es la base de los nacionalismos: la ignorante reivindicación de un aluvión de derechos solo por haber nacido en determinado sitio. Giovanni Sartori las llamó «sociedades reivindicativas», denunciando que en ellas se ha producido una letal desvinculación entre derechos y deberes. «Llega un punto» —afirma en Qué es la democracia— «en que el coro de los derechos produce una sociedad parasitaria con resultados negativos». Solo mitigando ese ensordecedor orfeón de los derechos podrá sonar limpia y clara la voz de los deberes.

Son el honor y el coraje los que sacarán al ciudadano de su ensimismamiento y lo dispondrán para esa vida junto a otros que caracteriza la convivencia democrática. Esa es justo la pedagogía que la democracia posmoderna necesita para dejar de ser una reclamación perpetua; la que nos hace falta para que los residentes de un país vuelvan a ser ciudadanos, en vez de consumidores del mercado político o vocingleros reclamantes de un pedazo de su terruño. Cuando la ciudadanía pasa de virtuosa a reivindicativa, se vacía por dentro. Los políticos deshonestos, que viven de parasitar esa cáscara, están más que contentos con hacer del Estado un amantísimo padre que pastoree ciudadanos infantilizados y deshonrosos, o como se los ha llamado siempre: súbditos.

Llamamos bien común o interés público a los bienes que comparten las comunidades y a las instituciones que defienden esos bienes. En

Oriente, donde las sociedades son por término medio más colectivistas, el bien común suele acaparar las prioridades y ser sometido a menos debates; dichas sociedades pagan un precio de libertad en el envite. Es así pues Occidente, más individualista, quien más profundamente ha abordado las costuras que el bien común tiene, y los dilemas que su consideración, junto a la del individuo, plantea. Los ultraliberales de la cuerda de Ayn Rand han negado su pertinencia; los comunistas han negado la del individuo, sosteniendo que no hay más bien que el que es común a todos. Ambos planteamientos son inmorales. No hay estadio avanzado de la moral sin que se conjuguen libertad e igualdad; resultan imprescindibles tanto la defensa de la dignidad de cada individuo (inalienable por ningún todo) como el reconocimiento de que el ser humano vive en sociedad y se debe en alguna medida a su prójimo.

Una parte importante del bien común tiene que ver con quienes nos precedieron y quienes han de sucedernos. Como se ha dicho, entre las grandes fallas del individualismo expresivo está que aísla a las personas de su pasado y su futuro, volviéndolas irrespetuosas con sus antepasados e insolidarias con las generaciones venideras. Esto tiene consecuencias para la política planetaria que ya son palpables. Apenas existen científicos que crean que podemos seguir haciendo lo mismo que hasta ahora con la Tierra sin que eso suponga enormes costos, tal vez letales, para quienes aún no han nacido, además de incalculables inconvenientes para nosotros. No sabemos con certeza a qué distancia estamos de un irreversible desastre ecológico; sí que carecemos de la conciencia colectiva que hace falta para alterar nuestro rumbo. Todas las campañas de concienciación y las cumbres mundiales serán insuficientes si no logramos reconectar al individuo político con esa cadena de deberes que funda nuestra especie. Una democracia completa del siglo XXI necesita una ética en la que, como en la nuestra, cada miembro de la Cosmópolis se considere un testador y un legatario.

Cuenta Platón en Protágoras que cuando Zeus envía a Hermes para salvar a la humanidad, le encomienda que imponga una ley de su parte: «Que al incapaz de participar del honor [aidós] y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad». Tener honor es reconocer que importa la contigüidad humana de la que formamos parte; que la humanidad no es un pecho rezumante que se nos

ofrece para que pasemos la vida mamando, sino un proyecto compartido que exige nuestra custodia. Sin honor, ¿acaso cabe entender el bien común de alguna manera que no se circunscriba a un avaro cálculo de pros y contras, al reparto de un botín entre maleantes, o a una variante del matemático «dilema del prisionero»? Para prevalecer, tendremos que fortalecer el Estado de derecho y conseguir que haya un mayor número de ciudadanos honorables. Y para lograr ambas cosas habremos de desandar cierto tramo del camino que en su día recorrimos.

EL ECLIPSE DEL HONOR EN LA CONSOLIDACIÓN DE LA DEMOCRACIA. TOCQUEVILLE EN AMÉRICA

Hay aspectos ligados a cómo han surgido las democracias modernas y a qué dinámicas sociales requieren para su normal funcionamiento que explican parcialmente el eclipse del honor, y por qué la ética que planteamos es la que puede revertir las dificultades políticas que ahora encaramos. Enfrascados en esa singladura, no pudimos o no supimos ver en su día en qué nos equivocamos; quién sabe, tal vez no hubo remedio. Pagamos ciertos peajes para tener modernos Estados de derecho; veremos en lo que sigue que se han esfumado las razones originarias para asumir ese pago y estamos maduros para adoptar soluciones mejores.

Nadie ha estudiado con más perspicacia el nacimiento de la democracia moderna que Tocqueville. Su obra maestra continúa leyéndose con asombro; antes que un relato histórico, parece un análisis de la actualidad más candente. Tocqueville dedica un importante capítulo de la segunda parte de La democracia en América —«Del individualismo en los países democráticos»— al modo en que el individualismo ha ido horadando el honor y la valentía. Cuando Tocqueville visita Estados Unidos en 1831 se encuentra con una «pasión igualitaria» que va de la mano de la pasión por el bienestar. Detecta el modo específico en que el proceso de individuación ha transcurrido en Estados Unidos, un avance que, como vimos, corrió en paralelo al europeo. Estados Unidos no derribó ningún Ancien Régime, sino que se independizó de una metrópoli; añádase a esto el origen pietista de los colonos y su biografía de conquistas en una vasta tierra desconocida para entender la especial intensidad con la que el individualismo avanza en estas latitudes. Tocqueville ve aquí un desarrollo que será común en un futuro próximo, como efectivamente ha ocurrido en la confluencia posmoderna.

El individualismo es una expresión reciente engendrada por una idea nueva. Nuestros padres no conocían más que el egoísmo. El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a la grande a su destino.

Este distanciamiento de lo común y reclusión en lo privado tiene en su haber la densificación del «círculo de inclusión eudaimónico» (que concentremos esfuerzos en quienes más nos importan), y en su debe el desinterés por el prójimo y la comunidad de destino. Ya en 1831 se está fraguando el descuido de la polis que hiela nuestra era. Continúa diciendo Tocqueville:

El egoísmo nace de un sentimiento ciego; el individualismo procede de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado. Se origina tanto en los defectos del espíritu como en los vicios de la afectividad. El egoísmo seca la fuente de las virtudes; el individualismo, al principio, solo ciega la de las virtudes públicas; pero a la larga ataca y destruye todas las otras, y acaba encerrándose en el egoísmo. El egoísmo es tan viejo como el mundo y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualen.

Tocqueville ha dado con la semilla del individualismo expresivo como inercia interna de las democracias. Su origen no es el puro egoísmo, sino precisamente el oscurecimiento de los sentimientos morales («vicios de la afectividad», «defectos del espíritu»). No obstante, el destino que se vislumbra es el mismo: una quiebra social futura, conforme más y más gente se aleje de una casa común que se cae a pedazos. No es esta, aunque pueda parecerlo, una

sentencia irrevocable, sino la descripción de una deriva que puede evitarse virando la trayectoria de la nave, tal y como aquí proponemos.

Cuando la democracia moderna es joven, el peligro es esencialmente una regresión autoritaria. Son otros los riesgos que nosotros afrontamos. Como escribe Claudio Magris en Utopía y desencanto, «el totalitarismo no se confía ya en las fallidas ideologías fuertes, sino en gelatinosas ideologías débiles, promovidas por el poder de las comunicaciones». Retengamos por tanto que ese precio que hubo que pagar y Tocqueville subraya es precisamente el que toca restituir para que la democracia no decaiga. Hay que redensificar el espacio público, y hay que hacerlo precisamente cuando las fuerzas centrípetas de ciertos negocios y las extractivas del mercado político más abogan por una sociedad de consumidores y súbditos incomunicados. Solo los individuos críticos, honorables y valientes están a la altura de esa tarea, y por eso tenemos que propiciar que abunden.

¿Qué más está pasando en los Estados Unidos cuando Tocqueville los visita? ¿Hacia dónde se dirige el mundo, el sitio en el que hoy vivimos, pues las democracias contemporáneas son hijas de las revoluciones norteamericana y francesa? Ocurre, dice Tocqueville, que la democracia es también una pasión por el presente, y que quedar deslumbrados por este nos desconecta de la trayectoria global de nuestras polis. «El lazo de los afectos humanos se distiende y se afloja. En los pueblos democráticos [...] se olvida fácilmente a los que nos han precedido y no se tiene para nada en cuenta a quienes nos han de suceder. Solo nos interesan los más próximos». Así pues, esta especie de huida hacia delante de la democracia está también entre sus defectos fundacionales; el progreso es un pseudoideal traicionero que fácilmente descarrila en un presentismo solitario y chato. El honor, por el contrario, exige que nos entendamos, además de como individuos, como eslabones de una cadena de humanidad ininterrumpida. Tocqueville entendió antes que nadie la peligrosa simiente de aislamiento existencial del individuo que había en este renovado proyecto democrático: «Así, la democracia no solo relega a los antepasados de un hombre al olvido, sino que le vela sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; sin cesar lo concentra sobre sí mismo, amenaza

encerrarlo completamente en la soledad de su propio corazón». Y es esta una «soledad de corazón sombrío, de barco sin naufragio y sin estrella», como cantaba Machado.

Esto que Tocqueville contempla en sus albores se ha visto centuplicado en la sociedad de la innovación y el mercado. Lo vemos en las propias empresas, que jamás miran atrás, ni siquiera para entender lo que les ha sucedido (y falta les haría). Ocurre otro tanto en los programas gubernamentales, por lo general atrozmente cortoplacistas. Cada nuevo mandato se pierde en una maraña de consideraciones tácticas que no solo no reconoce filiación alguna con lo anterior, sino que aspira a refutar y deshacer todo lo que el rival hizo, por mero afán mercadotécnico de distinguirse y sin más perspectiva que la próxima cata demoscópica. Los ministros entrantes despiden a los salientes con ánimo revanchista; con tales mimbres no hay forma de urdir un cesto que sea de todos.

Más allá de este inclemente rodillo de los intereses, que no son precisamente modernos, ¿qué tiene de especial nuestro tiempo? La gestión de la res publica no ha sido así siempre; concurren nuevos factores. Tocqueville cree que asistimos a los efectos colaterales de la igualdad, que tiende a absolutizarse y a rehuir cualquier contrapeso. «Cuando todas las clases se aproximan y se entremezclan» —escribe— «sus miembros se miran con indiferencia, como extraños entre sí. La aristocracia hizo con todos los ciudadanos una larga cadena que se remontaba desde el aldeano al rey; la democracia rompe la cadena y separa cada eslabón». La quiebra del orden cósmico enlazado al jerárquico es una novedad gozosa en cuanto arrastra el fin de los privilegios. Ciertamente, la opresión se ha disfrazado demasiadas veces de armonía. En cambio, el abandono de toda copertenencia es una pésima noticia respecto al bien y la convivencia. Esto no se le escapó ni al último y más disparatado de los románticos. Luego de declarar la muerte de Dios en La gaya ciencia, Nietzsche no aplaude extasiado, sino que se estremece ante la espantosa noticia. El horizonte se ha borrado, ya no hay arriba y abajo, y «si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y ante todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse». En el mismo sentido, la igualdad que la democracia supone y defiende puede

destruir lo que mantiene a la humanidad unida, si tras el ácido que disuelve las cadenas no viene un bálsamo que cicatrice las heridas y junte la carne de nuevo. De ahí la necesidad de recomponer ese vínculo explicando que la justicia solo se materializa si un mismo sol (el bien) nos ilumina.

Tocqueville, liberal preclaro, no aboga en modo alguno por un retorno del despotismo. Sabe que no hay alternativa cabal a la democracia; pero es capaz de detectar, ya en sus inicios, algunas de sus peores deficiencias, a las que tampoco fueron ajenos los primeros legisladores norteamericanos. En un posterior capítulo, que lleva por título «Cómo frenan los americanos el individualismo con instituciones libres», subraya algunas de las medidas que introdujeron para contener ese individualismo antisolidario:

Los legisladores de América pensaron que, para curar una enfermedad tan natural al cuerpo social en tiempos democráticos, y tan funesta, no bastaba entregar a la nación entera una representación de sí misma, sino que además de esto convenía que cada parte del territorio tuviese su propia vida política, a fin de que todos los ciudadanos vieran hasta el infinito las ocasiones de obrar conjuntamente y sintieran a diario su dependencia recíproca […] Cuando se trata de la ordenación, por los hombres que lo habitan, de los asuntos particulares de un distrito, los mismos individuos están siempre en contacto, por lo que puede afirmarse que se ven obligados a conocerse y complacerse.

Esta reivindicación de lo local nos interesa por dos aspectos sobre los que hemos incidido. El primero tiene que ver con la proximidad como meollo de la moral y con la idoneidad de contemplar a un prójimo para hacer el bien, en vez de recurrir a intelectualizados preceptos morales. El segundo nos remite a los peligros de la ciberdistancia, que nos está llevando a perder no ya la trabazón con nuestras comunidades locales, sino hasta la vecindad misma. La cercanía nos une tanto como la abstracción nos separa; y esta es también la razón por la que los elogiosa y atolondradamente denominados «nativos digitales» han visto empeorar sus habilidades

sociales. Si el universalismo del honor fuese abstracto, no serviría para contrarrestar esta perniciosa tendencia. Pero en el mundo del honor ético todo son tús, todo son miradas, y son reales e inmediatos todos los agravios que nos exigen respuesta.

La virtualización de nuestras vidas tiene inconvenientes deshonrosos que comprometen el cumplimiento de nuestros deberes. Para y por la velocidad y las comodidades, y también para y por el negocio de los intermediarios, cada vez hay más voces que piden que las democracias se virtualicen. Es una dirección errónea. A la democracia, respecto a las prácticas, le ocurre lo que a la educación respecto a las aulas: es poco lo que la tecnología puede hacer por ellas (si bien no hay por qué renunciar a intentarlo), y no es poca la medida en que puede estropearlas. La democracia es un haz de comportamientos, la mayoría de los cuales se aparta de la excepcionalidad de unas elecciones o las manifestaciones multitudinarias. La ciudadanía comporta orgullo de pertenencia, disposición generosa, servicios cruzados, cortesía no forzada y profesionalidad de a diario. Está en las conversaciones y el trato, no en las votaciones, que son si acaso el anecdótico —aunque relevante — gesto puntual del ciudadano.

EL HONOR COMO DIQUE DEMOCRÁTICO A LOS DESMANES POSMODERNOS

Aunque las nuestras sean democracias modernas, de igual forma que el honor ético abreva en las aguas comunes a todos los honores, todas las democracias nacieron en Atenas. Y esa primera democracia hunde sus raíces en el fértil suelo del honor y la valentía. Dice Pericles en la Oración fúnebre, según nos cuenta Tucídides:

No solo somos motivo de admiración para nuestros contemporáneos, sino que lo seremos también para los que han de venir después. No necesitamos ni a un Homero que haga nuestro panegírico, ni a ningún otro que venga a darnos momentáneamente en el gusto con sus versos, y cuyas ficciones resulten luego desbaratadas por la verdad de los hechos. Por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje, dejando aquí y allá, para bien o para mal, imperecederos recuerdos.

El texto rezuma pundonor y autoestima civil. ¿No es acaso el signo más seguro de la oscuridad de los tiempos que ahora la civilización esté ligada al bochorno? En una resolución del 29 de septiembre de 2020, la asociación de estudiantes de la Universidad de Wisconsin-Madison aprobó por unanimidad instar a la entidad a retirar la imponente estatua de Abraham Lincoln que presidía el campus, por considerarla un resto de «la historia del apoyo de la institución al supremacismo blanco», y con el fin de «crear un espacio seguro e inclusivo para todos los estudiantes». Nótense las diferencias entre una democracia que, como la ateniense y a pesar de todos sus defectos, se sabe un hito de la historia, y otra que se desmorona a ojos vista, como la actual norteamericana; por cada conquista, una genuflexión, por cada avatar del pasado, un acto de compunción

pública.

No faltan quienes aprovechan la confusión para hacer caja. El mismo año que los estudiantes de Wisconsin-Madison hacían gala de su incultura, un innombrable artista español se daba una vuelta por América Latina para empapelarla con carteles que decían «España os pide perdón», arrogándose la voz de un pueblo y constatando lo atrevida que es la ignorancia. En este carnaval de la tontería se regocijan quienes siempre oprimieron y siguen haciéndolo. Las sociedades libres y el Estado de derecho son un legado de Occidente al mundo, como lo es la individualidad, de la mano, por supuesto, de todos los desarrollos paralelos en Oriente. Hay que decir a los indigenistas, a los totalitarismos ruso, turco, chino y árabe y al resto de quienes atacan estos logros, bajo la excusa de la crítica, que esta peculiaridad europea es ya una universalidad en marcha, como Pericles sabía.

Entonces, cuando la ciudad se os manifieste en todo su esplendor, parad mientes en que este es el logro de hombres bizarros, conscientes de su deber y pundonorosos en su obrar; de hombres que, si alguna vez fracasaron al intentar algo, jamás pensaron en privar a la ciudad del coraje que los animaba, sino que se lo ofrendaron como el más hermoso de sus tributos.

No hay futuro para las libertades que no se defienden; sin valor no hay ciudadanos, solo vasallos.

Para un hombre que se precia a sí mismo, en efecto, padecer cobardemente la dominación es más penoso que, casi sin darse cuenta, morir animosamente y compartiendo una esperanza […] Cuando los más preciados galardones que una ciudad otorga son los que recompensan la valentía, entonces también posee ella los ciudadanos más valientes.

El cuerpo democrático es complejo. El esqueleto son las instituciones; su carne, los sentimientos morales de los ciudadanos; su sangre, la libertad y la igualdad, los dos principios inalienables de la justicia. No cabe descuidar ninguna de sus partes sin que ese cuerpo democrático enferme. La ética del honor y el coraje dispone de cuanto hace falta para sanar la democracia fortaleciendo sus huesos, su carne y su sangre. Ya Mandeville y Montesquieu adujeron que el honor contribuía a forjar los necesarios lazos sociales y a mantener a raya las pasiones antisociales. Los pueblos que renuncian a autogobernarse promueven por dejación de funciones los mercados políticos, a los que siguen, como la noche sigue al día, las clases políticas extractivas. Gobernarse a uno mismo es cuestión de responsabilidad y autorrespeto, y requiere un corazón educado. No es admisible, en democracia, acostumbrarse a que el gremio político se desvincule de la ciudadanía, llegando incluso en ocasiones a incautarse de la res publica. Sin moralidad personal y cívica, las comunidades se pudren. La democracia es mucho más que una maquinaria; es un ideal y una práctica. Como explica Emilio Gentile, historiador especializado en el fascismo, la verdadera amenaza no está en los fascistas, sino en los demócratas sin ideal democrático.

Este ha sido uno de nuestros más lamentables errores de los últimos tiempos: lo que hay que oponer al emotivismo moral y a las democracias emotivas no es la fría razón de una ética intelectualista, sino el vigor de los sentimientos honorables. Como afirma Nussbaum en Emociones políticas, todos los principios políticos precisan para su materialización y supervivencia de ciertos sentimientos que les den soporte a lo largo del tiempo. De este requisito sentimental eran conscientes quienes primero pensaron la democracia moderna. En El contrato social, Rousseau dice que para que una sociedad sea estable, democrática y sana y motive empresas comunes se necesita una «profesión de fe puramente civil», entendida como un conjunto de sentimientos de «solidaridad decente».

Las sociedades libres que aspiren a elevar la justicia y la igualdad de oportunidades deben cultivar políticamente los sentimientos morales. Nussbaum concluye que eso implica tomarse muy en serio dos tareas. La primera es sostener un compromiso fuerte con

proyectos valiosos que requieran de esfuerzo y sacrificio, como la redistribución social, la inclusión de las minorías marginadas o la protección del medio ambiente. La segunda, relacionada con la anterior, es vigilar e impedir que se desborden las pasiones identitarias y excluyentes. Nussbaum cree que las emociones más nocivas en el espacio público son el asco, la ira y la denigración, al tiempo que reconoce el fundamental papel que desempeñan la vergüenza, la culpa o el arrepentimiento.

La vergüenza, la compasión y la reverencia son sentimientos civiles de primera magnitud. Las personas que no sienten vergüenza son insociables, si no siempre en apariencia, sí siempre en el fondo, porque no se puede convivir con quien no queda afectado por sus malos actos. La compasión es la capacidad para que el sufrimiento del otro nos importe de tal forma que tengamos que hacer algo al respecto. En cuanto a la reverencia, la admiración y el patriotismo como pundonor inclusivo y no excluyente son sencillamente la marca de agua de las sociedades que no languidecen encanalladas, tal y como contaba Pericles.

El apego a las instituciones no puede ser mecánico, ha de incluir motivaciones y emociones. Entre las primeras debe haber principios e ideales, esto es, la democracia ha de ser una Gesinnungsethik, «un respaldo entusiasta a las ideas básicas de justicia que en ella se valoran especialmente», en palabras de Nussbaum. Frente a esto, los referéndums, el sistema de partidos, los mítines y los debates televisados son poco más que instrumentos. Por ello cree Nussbaum que Rawls no fue capaz de bajar al barro del corazón corriente de los mortales, tal vez debido a sus inclinaciones kantianas. De modo que el intelectualismo también hace mella en la arena política, porque la mente humana es particularista, y es mucho más fácil conseguir que la ciudadanía se adhiera fuertemente a principios como el amor a la verdad, la igualdad, la libertad o la defensa del débil si tales principios se asocian a percepciones, recuerdos o símbolos vinculados a su sensibilidad y su historia. Si los grandes sentimientos son, como dice Nussbaum, «eudaimónicos» —es decir, evalúan el mundo según lo que para esa persona es una vida que merece la pena ser vivida—, hay que concluir que el honor, que delimita de manera trágica, próxima y épica lo que es digno, es la fuerza civil más vigorosa.

Hay una cantidad de egoísmo y cobardía a partir de la cual la democracia empieza a desmoronarse. Necesitamos sentimientos civiles porque sin cierto desprendimiento y cierta entrega el bien común es un botín al alcance de los sinvergüenzas. Un lugar en el que cada cual está solamente interesado por su hacienda no puede aspirar a constituir un futuro, y apenas un presente. Para que nuestras sociedades libres recuperen su pulso, hemos de pasar de la indignación liberatoria de una tensión emocional a la que crea potencial e-motivo. Necesitamos ciudadanos que defiendan activamente el bien, y no a gente que se sienta bien porque se siente mal por los motivos políticamente correctos. En agosto de 2021 y tras la retirada del ejército estadounidense, los talibanes reconquistaron Afganistán en pocos días. Cuatro periodistas y escritoras españolas y una asociación «para la igualdad de género en la cultura» organizaron entonces una recogida de firmas (sic) con el fin de hacer un «llamamiento a la comunidad internacional» («Abrir las puertas a Afganistán y las afganas», en tres idiomas) para que esta exigiese a los talibanes: que mantuviesen las fronteras abiertas para que pudieran abandonar el país quienes quisiesen; que respetasen los deberes elementales de solidaridad y compasión humana admitiendo vuelos y convoyes de repatriación; y que prestasen una atención preferente a las mujeres en especial situación de riesgo (sic). Hay brindis al sol como este —insultos a la decencia y la inteligencia— casi a diario; miles de personas firmaron, con gran alivio personal, seguramente. Si ahora existen los ghetto tours y el turismo «de ir a ver pobres» —hacerse selfis en favelas, encontrar el sentido de la vida tras bañarse en el Ganges junto a «quienes no tienen nada»— es precisamente porque cada vez se trata menos de hacer el bien, y más de pasar por catárticas experiencias pseudomorales para luego retornar emocionalmente purificado al mundo de antes, en el que poco importan la esclavitud y la desigualdad mientras a uno no le afecten directamente.

Dicho esto, tiene razón Nussbaum cuando afirma que estos sentimientos políticos necesitan estabilizarse, dejar su poso en las instituciones, que solo la solidez del Estado de derecho puede contrarrestar la evanescencia y parcialidad a la que es proclive lo emotivo. De nuevo: nadie pretende restar importancia a las instituciones, ni relegar el papel de la ley, la policía y los jueces. Todo lo contrario; la nuestra es una ética convencida de la

idoneidad de ese esqueleto, pues no hay ninguno mejor para que la vida en común sea justa. Pero no es menos cierto que esa osamenta solo aguanta según sea la índole moral de sus integrantes. Es de ida y vuelta la relación entre el esqueleto y la carne: ciudadanos honorables propician instituciones que encarnan sus sentimientos morales, y estas instituciones hacen a su vez por que proliferen las personas honorables.

No existen las sociedades perfectas, pero sí las decadentes, las estancadas y las pujantes. Vale aquí adecuar lo que se dijo respecto a los individuos, la admiración y las escaleras que suben o bajan: solo progresan las democracias aspiracionales. Pensemos en la importancia que tiene para Sudáfrica honrar a alguien como Nelson Mandela y todo lo que él significa. No se trata, por lo tanto, de plantear una política con o sin emociones, sino de que esa política actúe movida por sentimientos morales, lo cual nos aboca al esencial papel que ha de desempeñar la educación en este asunto. Si alguien ha entendido bien la necesidad que las sociedades libres tienen de una ciudadanía instruida ese ha sido Nicolas de Condorcet, quien concibió sus obras a la luz de este dilema que hemos hecho nuestro: ¿cómo conjugar la existencia de una república fuerte y un individuo libre? Tanto sus Cinco memorias sobre la instrucción pública como su Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública tienen por fin conseguir que abunden los seres humanos lúcidos, autónomos y responsables para que una convivencia entre libres e iguales sea posible.

Los tres ejes de la educación liberal, tal y como los entendió Condorcet y nosotros hemos sugerido, son el aprendizaje de una profesión de provecho para la sociedad, el desarrollo del espíritu crítico y el de los sentimientos morales. A su juicio, la educación es un medio espléndido para combatir «la mediocridad ambiciosa y los talentos deshonrosos», es decir, precisamente el sitio en el que atajar ese tipo de personalidades que, entendemos, originan la baja calidad democrática. Creía también que la verdad es un bien que anuda todas las virtudes, y que cuando la verdad se traiciona la democracia es de pega. «Habéis reservado al pueblo el derecho de elegir» —escribe— «pero la corrupción, precedida de la calumnia, le presentará su lista y dictará sus elecciones». Todas estas son

maldiciones que, por desgracia, todavía no hemos conjurado.

La educación en los sentimientos morales —en los sentimientos civiles— es tanto más acuciante cuantas más instancias culturales empujen en la dirección contraria del individualismo expresivo. Cuanta menos valentía y asunción del deber haya, y cuanto más se opaque la solidaridad entre nuestras disposiciones instintivas, antes entrará el orden social en barrena. Por más que los efectos que esto tiene sean bien visibles, sigue existiendo cierto rechazo liberal a cualquier clase de educación en las virtudes. No es que la historia no dé motivos para la suspicacia, ni que nunca se hayan aprovechado los libros de texto para el adoctrinamiento. Sin embargo, negar esa vía es privarnos de algo que necesitamos desesperadamente. Los Estados han de ser ideológicamente neutrales (aconfesionales) y no apostar por «doctrina comprehensiva» alguna, pero carece de sentido que omitan o incluso sean tibios en cuanto a la defensa de la verdad, la libertad, la igualdad y el resto de los principios que fundan las sociedades libres, pues para que estos ideales se materialicen hay que alentar que la ciudadanía los ame.

Sin instrucción no hay soberanía. No es posible que a muchos les importe la polis sin los sentimientos apropiados. Y no es capaz de desarrollar tales sentimientos quien no sabe identificar a los sofistas y a los bribones. En consecuencia, escribe Condorcet, «cuanto más queráis que los hombres ejerzan ellos mismos una porción más extensa de sus derechos, cuanto más deseéis, para alejar todo dominio del menor número, que una masa mayor de ciudadanos pueda cumplir un número más elevado de funciones, más debéis esforzaros también por extender la instrucción». No hablamos sencillamente de herramientas, sino también de un gozo, de un sentimiento ascendente ante lo que es grande y común tal y como lo expresó Pericles («por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje»). Las escuelas, los institutos y las universidades son justamente los sitios en los que hay que pertrechar y avivar los corazones de los ciudadanos, a quienes hay que acostumbrar «a sentir el premio de la verdad, a estimar a los que la descubren o saben emplearla», pues no hay otro medio para «asegurar la felicidad y la libertad de un pueblo», tal y como Condorcet sugiere.

La educación en la virtud dista de ser un concepto nuevo. Vanamente tratarán de derribarlo quienes lo denigren por conservador y antiprogresista. ¿Qué es lo que nos lleva a pensar que pueden y deben aprenderse matemáticas, pero no en qué consiste una ciudadanía libre? ¿Por qué hablamos sin descanso de la «afectividad» y las «competencias» y no de los hábitos y las costumbres y de su porción elevada, las virtudes? ¿Quién no va a querer que las personas jóvenes aumenten sus fuerzas morales? Hay una acepción de «virtud» que, como denunció Condorcet enfrentándose a Robespierre, invita a la desconfianza más viva cuando figura en la misma frase que «educación». Pero no es menos preocupante que cualquier clase de virtud sea juzgada indigna de ser enseñada. Solo una sociedad desquiciada concluye que toda acción educativa que opere sobre la voluntad es un subterfugio para el adoctrinamiento.

Tenemos que ocuparnos de que el saber objetivo sobre lo que es justo se conozca y practique; crear, desde la educación reglada, hábitos de convivencia íntegros. Stephen L. Carter dice en Manners, Morals and the Etiquette of Democracy que la personalidad civil incluye un sentido del sacrificio, la confianza social, el deber, la moralidad y la gratitud, y comunicación, respeto, autodominio, leal y honesto desacuerdo y obligaciones asumidas. Dondequiera que se sitúe en la gama de los posicionamientos políticos, ¿quién se negaría a enseñar esas conductas, y con qué argumentos? Condorcet no abogó por instruir en una fe civil ciega, ni creyó que el objetivo de la formación fuese conseguir que los hombres admirasen la legislación vigente, sino hacerlos capaces de valorarla y corregirla. Se opuso frontalmente a la educación comunal, nacional-patriótica e igualitarista que Robespierre prefería. Su lucha por una educación universal y libre le costó la vida cuando se hicieron con el poder los jacobinos.

Montesquieu dice en El espíritu de las leyes que el honor «ocupa el lugar de la virtud política». A su juicio, el honor es el principio que sustenta un Estado monárquico decente; lo que impide justamente que una monarquía devenga despótica. Aporta tres razones para ello. Uno, «porque el honor tiene sus leyes y reglas», esto es, por ser un dique frente a lo que siendo legal es injusto (como dice Thoreau en Desobediencia civil, «cualquier hombre que esté más en lo justo

que sus vecinos constituye ya, de por sí, una mayoría»). Dos, «porque no sabe someterse» y por lo tanto es garante de la libertad. Y tres, «porque depende en gran medida del propio capricho del hombre, y no del de otra persona»; vale decir, porque es una fuente de autonomía.

El honor es el pegamento que mantiene el cuerpo social unido. Del otro gran poder, la violencia estatal de Hobbes, no podemos prescindir en ningún caso; pero su eficiencia es menor, porque su coste es muy alto, de ahí que cuando deja de ser excepcional recurrir a la violencia la sociedad se desmenuce como un reseco terrón de arena. El honor posibilita vidas significativas y proyectos de largo alcance, y hace de la dignidad un asunto público. Por su parte, la alternativa de la «mano invisible» de los intereses (el «egoísmo ilustrado») presenta muchas deficiencias. Además, los comportamientos que el honor contempla son un presupuesto de las sociedades capitalistas, y son los que deparan los principios morales de quienes precisamente concibieron la economía de mercado. Escribe Adam Smith en su Teoría de los sentimientos morales:

Sin este respeto sagrado a las normas generales no se podría confiar demasiado en la conducta de nadie. Ahí radica la diferencia más esencial entre una persona de principios y de honor y el individuo más indigno. La primera se adhiere, en todas las ocasiones, firme y resueltamente a sus máximas, y mantiene durante toda su vida un mismo tenor de conducta. El segundo procede de forma cambiante y accidental, según prevalezca el humor, la propensión o el interés.

Tenemos que reconocer que las democracias modernas están envejeciendo mal, como está envejeciendo mal el individuo. Son gemelos univitelinos; comparten agotamientos, desorientaciones y averías, también triunfos. Los ciudadanos no emancipados, desmemoriados y acosados por la incertidumbre revierten antes o después al anhelo de un poder fuerte. Los movimientos identitarios se nutren de estas crisis de los individuos y de su desafección de las instituciones. Para esa marea creciente y esa mar que se encrespa necesitamos escolleras. Los populistas reivindican el monopolio

moral de la representación del «pueblo auténtico»; hay que oponerles una moral objetiva, de la dignidad, la solidaridad y la grandeza, es decir, una democracia honorable.

La política es moral y no se reduce a lograr una gestión eficiente. A estos efectos, el enfrentamiento entre «conservadores» y «liberales» no es más que un señuelo. Hay que abominar de toda postura política que no asuma que hay que custodiar ciertos bienes por todos los medios y que hay que avanzar en el incompleto desarrollo de nuestras libertades. En un artículo que titula “Una promesa imposible de cumplir”, Gregorio Luri dice que «en la sociedad del bienestar el individuo no le debe nada a nadie, pero el Estado nos debe todo a todos, siendo un omnipotente deudor. Toda carencia se ve como expresión de una deuda que aún no ha sido reconocida por el deudor». Tarde o temprano, semejante postura deviene insostenible. Necesitamos una democracia con correspondencia, una convivencia de mirarse a los ojos. Hay que volver a tratar a los ciudadanos como adultos responsables y capaces, e incitarles a que se preocupen en igual medida de sus deberes que de sus derechos. La verdad necesita garitas civiles desde las que se la defienda. Hay que decir de una vez por todas que una política sin principios es una política sin escrúpulos, y que los excesos de la realpolitik abren gateras por las que se cuelan los miserables. No ha habido ni habrá sistema legal alguno capaz de reglamentar todas las relaciones entre los ciudadanos. La ley positiva y las instituciones han de complementarse con la ética del honor y el coraje.

¿PODEMOS LOGRAR QUE CUNDA ESTA ÉTICA PARA VIGORIZAR NUESTRAS DEMOCRACIAS?

Cuando el ruido y la confusión imperan, presagian desastres. Ya Antístenes, a caballo entre los siglos V y IV a.C., al ser preguntado sobre qué podría derribar al Estado e instaurar el caos, respondía: «Que no existiese en él ninguna distinción entre honor e ignominia». Nosotros tenemos cada vez más escraches, más injurias, más desprecio a la verdad y más instituciones malheridas. Los nuevos asaltos a los símbolos del mundo libre han venido acompañados de una guerra cultural inmisericorde. De modo que sabemos muy bien a qué se refería Antístenes, porque ese desmoronamiento lo estamos viendo con nuestros propios ojos.

¿Cómo recivilizar a los individualistas expresivos? ¿Cómo conseguir que cada vez más personas quieran ser valientes y honorables? ¿Qué hará que los ciudadanos se emancipen, atándose al mástil del barco, como hizo Ulises, para ignorar los cantos de las sirenas de los aventureros políticos? ¿Cómo persuadir, cómo educar, cómo urdir esa nueva y vieja paideia?

Lo primero que habrá que hacer es convencerse de que la redención del juego político no va a producirse. Tenemos el derecho y el deber de exigir a nuestros dirigentes que mejoren sus bajas prestaciones, y tenemos el limitado recurso de nuestro voto y nuestras expresiones públicas —individuales o conjuntas— para hacer que entiendan ese mensaje. También podemos cambiar democráticamente las reglas del juego político con el fin de obstaculizar las dinámicas del poder que aúpan a los mediocres y los desaprensivos. Pero es de una candidez indecible pensar que vaya a producirse un cambio a corto plazo o fácilmente. El declive del régimen tradicional de partidos no es de ahora, lleva gestándose hace tiempo. Ayudaría, naturalmente, votar en función de los principios antes que de las ideologías, pero ni siquiera eso garantiza un resultado que nos saque del cenagal en el que estamos varados.

La siguiente de nuestras consideraciones concierne al lenguaje, que es la horma de nuestra cultura. Aquí la carcoma es doble: tanto buenista y autocomplaciente como amargada y derrotista. De la primera son culpables los mercaderes deshonestos y los advenedizos; de la segunda, un tipo de intelectualidad caduco que se ha regodeado en denunciar lo que no funciona sin aportar soluciones. Los pensadores de los últimos tiempos han sido expertos en derribar paredes, y muy parcos cuando de construir alternativas se trata. Para recuperar los sentimientos que nos engrandecen tendremos que retornar a un discurso moral del gozo y la excelencia. No estamos explicando la belleza que hay en la libertad completa, la generosidad y el servicio. Cuesta menos, sin duda, hablar de quererse, autorrealizarse e indignarse; el ego, ponzoñoso Gollum que habita en las Montañas Nubladas, es un animalillo que se presta de buena gana a esos estímulos. Pero no es menos real nuestra versión que es valiente, compasiva y majestuosa y está deseando manifestarse. No es honroso propagar que no existe esperanza; es justo y necesario que invoquemos nuestros esplendores.

La raíz norteamericana de la democracia moderna, de filiación protestante, pretende la honradez pública a través de «un sensato egoísmo». Sin embargo, esta es una vía menor, y extraña a muchas culturas, entre ellas a la clásica, que apostaba por una forma alegre y heroica de cumplir los deberes. Durante muchos años fue un apaño suficiente, porque el mundo era menos complejo y concurrían otros factores culturales que sostenían el conjunto. A día de hoy, el cálculo hobbesiano, la conveniencia burguesa y la virtud por interés e inteligencia han dejado de bastar, porque cuando los individualistas expresivos abundan, el todo hace aguas. Sin abandonar ni por un instante el Estado de derecho, las libertades políticas conquistadas y el resto de los presupuestos civiles de las sociedades libres, podemos y debemos revigorizar nuestras democracias embarcando a sus ciudadanos en una aventura moral de gran envergadura como la que aquí se propone.

Para conseguirlo, no podemos descuidar lo que está haciendo el enemigo. En un estudio publicado en julio 2020[3], William J. Brady, Molly J. Crockett y Jay Van Bavel explican que el contenido moral se expande en las redes de acuerdo a tres factores que juntos

componen el acrónimo MAD (en inglés, «loco»): «M» por motivaciones ligadas a la identidad grupal (tribalismo), «A» por el modo en que nuestra atención es subsiguientemente secuestrada y «D» por el diseño de estas redes, específicamente concebidas para apelar a nuestras emociones más viscerales (indignación, excitación, odio). La idea de negocio de estas redes es muy simple: expandir lo negativo, lo superficial y lo extremo para que compartamos esos contenidos masivamente, en lucrativo provecho de quienes las administran. Ni los dueños de Facebook ni los de Google ni los de TikTok quieren mejorar el mundo, sino generar clics y así enriquecerse, caiga quien caiga. Contribuyen a esta calamidad un sinnúmero de perfiles anónimos, cuando no falsos y teledirigidos (bots que se compran y venden), y la ciberdistancia, de cuyos efectos amoralizantes ya hemos hablado. Subrayan en su estudio los investigadores que otra de las características notables de estos diseños es que la existencia de una máquina interpuesta reduce necesariamente la naturaleza personal de la comunicación y disminuye la autoconciencia, favoreciendo la desindividuación y los efectos de masa. Es así como las redes sociales promueven una belicosidad recíproca que contribuye al deshonor y empeora nuestro mundo.

Este es otro de los desvaríos que tenemos que contrarrestar con nuestras propias armas. Lo primero que hay que entender es que sus dañinos efectos ponen una vez más de manifiesto el extraordinario poder de las «cogniciones calientes». La nuda razón está indefensa frente a ese cálido torrente, y no solo porque escasee el espíritu crítico, sino por el consustancial poderío de lo sentimental en lo humano. Solo una moral de sentimientos y vínculos fuertes como el honor y solo una conducta ardiente como la valentía van a poder paliar la desafección política y el emotivismo que las redes sociales propician. Brady, Crockett y Van Bavel señalan en su estudio que la gratitud y la elevación pueden servir a la afirmación grupal. También que el modelo MAD nos recuerda que buscamos por naturaleza la «pugna agonal», un «ellos frente a nosotros». El honor, que ha heredado esa carga agonal de los guerreros y los olímpicos, también plantea una lucha, que además es épica: la del bien frente al mal. Por ser ético, no es maniqueo ni simplista, pero por ser la espada de la dignidad afirma que hay líneas rojas y que impedirá que se traspasen. La ética del honor y el coraje insta a combatir la

maldad, y esa es una fuerza inmensa y de sentido contrario a la que las olas de la indignidad cibernética propugnan.

«Cada vez que los hombres se reúnen para formar una sociedad particular» —escribe Tocqueville— «una concepción del honor se establece inmediatamente entre ellos, es decir, una colección de opiniones peculiares sobre qué debe ser alabado y denostado». Toda comunidad política ha de apelar a un soporte moral último para no devenir inviable. Dicho soporte no puede ser conceptual ni ontológico, sino que ha de ser comportamental, esto es, un ideal que arrastre. «El yo» —dice Gomá en Ejemplaridad pública— «flota en un océano de costumbres», y «son ellas el único instrumento social eficaz para garantizar una paideia, inducir la reforma masiva del yo y lograr la integración de la ciudadanía en un mismo sentimiento mayoritario hacia el bien común». La frenética marcha de nuestras sociedades está creando formidables cámaras de eco en las que los individuos aislados se tribalizan, sumidos en la confusión y el desvalimiento. El honor ético es el mejor rompehielos contra estos icebergs que crecen en derredor nuestra. Sin comportamientos honorables y sin valentía el edificio democrático deviene espectáculo huero, libertad falsa y mentira enseñoreada, para después colapsar y tras un desgarrador estrépito dar paso a los mafiosos y los dictadores.

Tenemos otra arma, y es extraordinariamente poderosa: dejarnos iluminar por los verdaderos referentes. Como faros en la oscuridad de nuestras pesadillas, contamos con los mejores seres humanos para que nos guíen. Están por todas partes, aunque a nuestros ojos, legañosos de cinismo, ideología y derrota, cada vez les cueste más verlos. Suya es la capacidad para conmovernos, nuestra la responsabilidad de no repudiarlos ni limitarnos a su alabanza, comprometiéndonos a emularlos. Podemos ser héroes.

[1] En su ensayo «Honneur» y «Honor»: su significación a través de las literaturas francesa y española (Desde los orígenes hasta el siglo XVI).

[2] “The New Synthesis in Moral Psychology”

[3] “The MAD Model of Moral Contagion: The Role of Motivation, Attention and Design in the Spread of Moralized Content Online”.

IX.

PODEMOS SER HÉROES

DAVID BOWIE SE MUDÓ DE Los Ángeles a Berlín en 1976 huyendo de la cocaína y el Star System. Se llevó de compañero de piso a Iggy Pop: no cuesta imaginar el ambientazo en su apartamento del 155 de Hauptstrasse, a medida que el alcohol sustituía a la farlopa. Fue en Berlín donde compuso Heroes, un tema que, aunque hable del amor en los bajos fondos, ha terminado siendo un himno con el que se han querido conmemorar acontecimientos heroicos contemporáneos. Bowie, trovador de una era cínica y descreída, sabía que su canción pellizcaba un nervio, pues todos los tiempos, lo admitan o no sus gentes, necesitan héroes.

«We can be Heroes, | just for one day». Bowie canta a la trivialidad del heroísmo, a su carácter corriente, casi vulgar. «And you | you can be mean | And I | I'll drink all the time». Tal vez sea un borracho, u otra clase de malnacido; pero si arriesgo el tipo para salvar a alguien, mi acto es heroico y yo un héroe por ese preciso motivo. Se puede ser despreciable y admirable al mismo tiempo: bienvenidos al complejo y turbulento mundo de los seres humanos. En la canción, Bowie menciona esa emoción consustancial al honor, la vergüenza, y dice que está «al otro lado», el del enemigo: «And the shame was on the other side».

«Though nothing | will drive them away | we can beat them | just for one day». Es heroico ganar una batalla, aunque se pierda la guerra. Hacer lo correcto un solo día, en las peores circunstancias; a veces con eso basta. Esta es la grandeza de las causas perdidas, la belleza de luchar cuando se tiene todo en contra. Ese deje de caballería persiste en el heroísmo, como se verá al desgranar ciertas vidas. «Uno es valiente» —leemos en Matar a un ruiseñor, de Harper Lee— «cuando, sabiendo que ha perdido antes de empezar, uno empieza a pesar de todo y sigue hasta el final pase lo que pase». También sucede, al contrario, que sabernos tan cerca de nuestra versión más noble redobla el dolor cuando a la hora de la verdad

defraudamos. La canción de Bowie arranca cálida y se cierra en puro desgarro, tal vez el que produce enfrentarse a un ideal a cuya altura no hemos estado. «Podemos ser héroes, aunque sea un solo día».

LA BANALIDAD DEL HEROÍSMO

En Untangling Heroism: Classical Philosophy and the Concept of the Hero, Ari Kohen define a los héroes como «personas que enfrentaron el hecho de su mortalidad, tomaron riesgos serios y/o superaron dificultades importantes, haciendo todo esto al servicio de un principio». El diccionario Webster alude en la voz «Hero» a alguien que no desprecia el peligro, sino que lo arrostra «por la noble devoción a una gran causa». Nuestro DRAE se refiere, en su primera acepción de «héroe», a una persona «que realiza una acción muy abnegada en beneficio de una causa noble».

El DRAE recoge una segunda acepción del término: «Persona ilustre y famosa por sus hazañas o virtudes». Abogamos por que esta segunda acepción se arrumbe, por ser una apolillada herencia del honor meritorio. Es tan grande la distancia que hay entre un héroe abnegado y un exponente de la gloria que se antoja irrazonable que compartan significante. Hay algo instintivamente incómodo en denominar del mismo modo a un futbolista que al marcar en el último minuto conquista un título para su equipo y a un bombero que saca a un niño de un edificio en llamas. El glorioso «heroísmo» deportivo es pseudoético, es honor-espectáculo. Resulta contraproducente que insistamos en llamar héroes a esos deportistas, a pesar de que su comportamiento pueda servir de ejemplo de ciertas virtudes. Como explica C. S. Lewis en El peso de la gloria, estas gestas «no son la cosa misma; son solo el aroma de una flor que aún no hemos encontrado, el eco de una melodía que aún no hemos oído, noticias de un país que todavía no hemos visitado».

Tampoco podemos llamar héroes a quienes superan grandes dificultades personales, pues hace falta que exista abnegación, altruismo. En el experimento de la cárcel de Stanford y al referirse a la huelga de hambre de Clay-416, Zimbardo concluye que este «preso» no fue heroico, porque no actuó para cambiar el sistema de maltratos que se instauró en la cárcel, sino exclusivamente su

situación personal. Por eso las historias de quienes vencen grandes dificultades individuales (enfermedades, accidentes, defectos congénitos u otras) no nos hablan del heroísmo, sino precisamente de la autosuperación. La autosuperación suele ser virtuosa y admirable, y puede hacer mucho bien a los demás a modo de ejemplo; pero no es de suyo heroica, y el hecho de que se plantee como tal es un signo más de la prevalencia del individualismo expresivo. Como dice Zimbardo, el acto heroico ha de ser «sociocéntrico». En las conclusiones a su trabajo, una de las escasas aproximaciones psicológicas al fenómeno y seguramente la más rigurosa, relaciona una serie de criterios que determinan lo heroico: voluntariedad, asunción de riesgos, sacrificio, servicio a terceros y ausencia de beneficio personal previsto. Defender las ideas civiles más elevadas frente al peligro: ese es el concepto central del heroísmo, según el autor de El efecto Lucifer. Hay un ideal jubiloso que provoca en el alma receptiva y valiente la clase de comportamientos que denominamos heroicos. Como dice MacIntyre en Tras la virtud, «el valor, en la sociedad heroica, no es solo la capacidad de arrostrar daños y peligros, sino la de encarar un tipo determinado, modélico, de daños y peligros, un modelo en que encuentran su lugar las vidas individuales y que tales vidas, a su vez, ejemplifican».

Llamar a alguien heroína o héroe no es más que describir objetivamente un comportamiento. Durante la pandemia del coronavirus murieron muchos enfermeros y médicos. Escucharon muchas veces que eran héroes, y a muchos, especialmente a quienes perdieron a algún compañero, no les gustó, porque entendían que era precisamente un modo de olvidar su martirio. Pero ahí hay dos asuntos distintos que no deben mezclarse: la ineptitud o la vileza de quienes los dejaron a la intemperie, martirizándolos, y su coraje para hacer lo que tenían que hacer, aunque fuera a costa de sus más elementales derechos. Llamar a alguien héroe no convalida las tropelías a las que haya sido sometido. Ahora bien, tampoco esas tropelías restan heroicidad a sus actos, porque en las peores circunstancias siempre se abre una brecha en el suelo y la masa se parte en dos, los que dan un paso al frente y los que se borran. Lo mismo se vio en todos los sitios en los que se hubo de afrontar un gran peligro cuando la COVID-19 irrumpió en nuestras vidas.

Hay, en cuanto al heroísmo, un error de base que consiste en considerarlo una suerte de podio moral, una santidad o algo parecido. No obstante, en la ética solo hay sitio para los seres humanos limitados, vacilantes, imperfectos y así pues perfectibles. En otras palabras: lo santo, en cuanto a la moral, solo puede ser un adjetivo encomiástico sin relación con lo divino, y nos aleja de ser heroicos aureolar a los héroes conocidos. Como dice Camus en El hombre rebelde, «hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios», pues solo así se pueden compartir las luchas y el destino comunes.

Elegimos Ítaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primero y último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros; la justicia vive. Entonces nace la extraña alegría que ayuda a vivir y a morir y que en adelante nos negaremos a dejar para más tarde.

Solemos relacionar el heroísmo con una serie de actos singulares realizados por seres singulares. Sin embargo, los héroes casi siempre insisten en que no hicieron nada distinto de lo que cualquiera haría en idénticas circunstancias, y hasta les cuesta entender, cuando se da el caso, que nadie más lo hiciera. Se niegan incluso a que se los considere héroes, influidos seguramente por esa idea de que un héroe es una supermujer o un superhombre, alguien esencialmente distinto del común de los mortales. Tratamos el heroísmo como se merece cuando aceptamos su normalidad, su ubicuidad y su sencillez, y lo mancillamos cuando queremos atribuirlo a personalidades excelsas. «Es de miserables» —dice el samurái Tsunetomo en Hagakure— «pensar que uno no puede alcanzar el nivel que ha visto u oído en las historia de los grandes maestros, pues los grandes maestros son humanos y nosotros también lo somos». Lo cual, para ser honestos, puede decirse igualmente respecto a los santos.

«Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida», leemos en el Quijote. La tesis de este ensayo es que el

heroísmo es, sencillamente, el honor sometido a circunstancias extraordinarias que pueden conllevar arruinar la vida o perderla. Aclaremos de inmediato ese adverbio: no es que ser un héroe sea sencillo, ni mucho menos; es que una heroicidad no es más que un acto de honor cuando la situación eleva los riesgos hasta su nivel más alto. Lo esencial del adverbio «sencillamente» es que nos compromete, nos impide aupar a un pedestal a los héroes para alejarlos de nuestra medida o escondernos tras su excepcionalidad para autoexculparnos. A veces nos afanamos en premiar a los héroes no tanto por admiración como para que, al conseguir que se les retribuya, la sociedad salde su deuda y todos quedemos eximidos de imitarlos. Ese intento de que nadie haga nada sin recibir algo a cambio es mezquino. Hay que admirar a los héroes; y reconocer, a renglón seguido, que, como canta Bowie, todos podemos ser como ellos.

Zimbardo explica que si hay una banalidad del mal («cualquiera podría»), también hay una banalidad del heroísmo («cualquiera podría»). Ovidio hace decir a Medea: Video meliora proboque, deteriora sequor; «Veo lo mejor y lo apruebo, pero me conduzco de la peor manera». Esta es la verdad de este asunto: escogemos la maldad o la inacción por cobardía, por un déficit de sentimientos morales, por tener la voluntad estragada, por ceder a intereses espurios, porque nuestro deseo de bien se enfrenta a otros deseos que finalmente vencen. También hay monstruos, igual que hay santos; pero son los menos. Los malos banales y los ponciopilatos son los responsables de la mayoría de los actos deshonrosos. Frente a ellos hay una cantidad impresionante de personas honorables, y, puesto que no escasean las ocasiones graves, también hay muchos héroes. Como dice Zimbardo, la excepción es la regla. «Estas personas que se resisten [a las fuerzas situacionales, a la tentación del mal o a las presiones] ¿tienen una personalidad diferente de quienes obedecen ciegamente? De ningún modo». Esas fuerzas situacionales son nuestra circunstancia, no nuestro fatal destino, y como afirma Zimbardo el heroísmo surge cuando esas fuerzas impulsan a ciertas personas a pasar de la pasividad a la acción «simplemente por pura decencia». También el coraje, que es la caja de caudales del heroísmo, es corriente, y ya hemos visto de cuántas formas puede cualquiera aumentarlo.

Esta es la pregunta que ahora afrontamos: ¿cómo llega uno a convertirse en héroe? ¿Qué dicen los hechos, los casos reales, qué nos cuentan las vidas de aquellos a quienes admiramos?

VIDAS HEROICAS

Irena Sendler

La infancia de Irena está marcada por el amor intenso e incondicional de su familia y el contacto con otras culturas y realidades. Su padre muere de tifus siendo ella muy pequeña, tratando a niños que lo padecen. En su hogar se la incita a la imaginación moral, a la admiración de los héroes. Ella queda prendada de Zawisza Czarny, el caballero de cabello oscuro que sirvió bajo Vladislao II y Segismundo de Luxemburgo. Epítome de las virtudes caballerescas, Zawisza murió a manos de los otomanos por una cuestión de honor, tras negarse a la retirada que le pidió Segismundo. Desde su edad más temprana, Irena aprende en casa que, más allá de los imprescindibles matices, existe un bien objetivo. Aprende también que la etnia, la nacionalidad y la religión no importan, que cuentan sola y exclusivamente las personas.

En 1935 tiene veinticinco años y en Polonia se recrudece el antisemitismo y menudean los matones fascistas. Irena se sienta en clase con los judíos, y como ellos y por estar junto a ellos es hostigada y golpeada. Logra así la admiración de Adam, un muchacho a quien ama profundamente. Tiene un corazón bohemio, es inconformista y contestataria. Traba relación con la doctora Radlínska, quien le enseña que el compromiso de un pequeño número de personas bienintencionadas puede cambiar el mundo apoyándose en la fuerza de ciertos ideales.

El 1 de septiembre de 1939 los alemanes invaden Polonia. ¿Qué hace Irena en la Varsovia ocupada? Lleva la estrella de David en solidaridad con el pueblo judío y a fin de poder entrar y salir del gueto. Introduce vacunas de contrabando en un momento en que el tifus mata mensualmente a miles de personas, sobre todo a los más pequeños. Saca a niños del gueto, arriesgándose en cada control,

todos los días. Esconde bebés en cajas de herramientas y luego los entrega a familias polacas para darles un hogar en el que puedan sobrevivir.

En julio de 1942 da comienzo la Große Aktion: la brutal liquidación del gueto que acabaría con un cuarto de millón de personas gaseadas en Treblinka, más todas las que perecieron en la resistencia y en incontables ejecuciones sumarias. «Jolanta» —tal era su nombre secreto— ya no solo rescata a niños, trata de ocultar a los adultos perseguidos. Junto a otros, salva a cientos de judíos simulando un hospital para enfermos que no están en condiciones de viajar, impidiendo que suban a los trenes de la muerte. En algunos casos deben romper brazos y piernas para que no los descubran los alemanes y los ucranianos en sus inspecciones sorpresa.

En octubre de 1943 es arrestada. Va a parar al puesto policial de Aleja Szuda, en el que golpes, torturas y ejecuciones son el pan nuestro de cada día. A ella le rompen los huesos de las piernas y los pies y le dejan cicatrices que conservará de por vida. No confiesa el paradero de los niños ni la identidad de los miembros de la Resistencia. El 20 de enero de 1944 se decide su ejecución. Un alemán comprado la libera. Ella, pasmada, le pide que le devuelva su Kennkarte, para recuperar su libertad civil; recibe un puñetazo por toda respuesta. Huye a casa de su madre, mientras se anuncia públicamente que ha muerto. Su madre está muy enferma, pero todos le piden que se vaya y no se arriesgue a que la detengan, tras descubrirse que sigue con vida. Irena se resiste, y hay una nueva redada en la que están a punto de volver a capturarla (se llevan a otra chica, a la que asesinan). Finalmente, escapa. Consigue después rescatar a su madre, solo para verla morir; pero no puede asistir a su entierro, porque la Gestapo la espera en la ceremonia.

En el verano de ese año, el anterior al final de la guerra, se produce el Alzamiento de Varsovia, la mayor rebelión civil que durante la guerra encaró el régimen nazi, sesenta y tres días de encarnizadas batallas. Es una masacre. Los rusos aguardan pacientemente que polacos y alemanes se aniquilen, para entrar finalmente en la ciudad y «liberarla». Sigue un nuevo sometimiento a manos de los comunistas para esta ciudad malhadada, que Irena, como la

mayoría de sus compatriotas, también sufre.

Se calcula que hasta dos mil quinientos niños sobrevivieron gracias a quien después fue llamada «el ángel del gueto de Varsovia». Ella, por supuesto, no estuvo sola en su epopeya; según su propio cálculo, en cada rescate unas diez personas arriesgaban sus vidas, y Polonia contó con la peculiaridad de la Żegota, la única organización secreta creada por personas no judías para ayudar a quienes lo eran. El castigo, si ayudabas a un judío, consistía en ejecutar a tu familia en tu presencia, empezando por tus hijos más pequeños. Pero Irena no vive la satisfacción de lo realizado, sino más bien la angustia por lo no conseguido. En sus propias palabras: «Déjenme recalcar de manera enfática que quienes rescatamos niños no somos héroes. De hecho, la palabra me molesta mucho. Lo opuesto es la verdad: sigo teniendo cargo de conciencia por haber hecho tan poco». Valientes fueron, a su juicio, las otras chicas que se llevaron a los niños, los conductores, las monjas, las familias adoptivas, quienes arrojaron dinero en paracaídas sobre Varsovia. La modestia es otro aspecto de la grandeza: ella se consideraba un miembro más de una fraternidad de extraños. Tuvo que escuchar incluso, como muchos de sus compañeros, los posteriores reproches del doctor Adolf Berman y de parte de la reconstituida comunidad judía, que los criticaron por bautizar a los niños y «hacerlos cristianos».

La biografía de Irena es la de una madre, hija y esposa imperfecta. Ella misma fue consciente de sus muchos defectos. Considerarla dotada de un don divino, «nacida heroína», sería un desprecio a la verdadera complejidad y dificultad de sus elecciones. Ella se sintió en todo momento parte de un entramado de bondad inmenso, porque así es como se conducen casi siempre los héroes, como notables individualidades que al ser contempladas desde la distancia quedan integradas en un proyecto colectivo de decencia.

En 2007, meses antes de morir, fue nominada al Nobel de la Paz. El premio fue a parar finalmente a un tal Al Gore, un señor que presentaba vídeos y estadísticas sobre el cambio climático mientras vivía en una casa con ocho cuartos de baño que gastaba el equivalente energético a veinte hogares medianos. En una entrevista de ese mismo año, Irena declara: «Los héroes hacen cosas

extraordinarias. Lo que yo hice no fue algo extraordinario. Fue normal».

Hugh Thompson

El 16 de marzo de 1968 hay una operación militar en curso en la localidad vietnamita de Mỹ Lai, una ofensiva en la que fuerzas norteamericanas asesinan a civiles. Hay también en Mỹ Lai tres hombres justos que impiden cosas aún peores y dan posterior testimonio de lo ocurrido: el piloto Hugh Thompson Jr., Larry Colburn, su artillero de puerta, y el soldado especialista en radio Glenn Andreotta, que moriría pocos días después en combate. Interponen su helicóptero entre los «suyos» y los vietnamitas, apuntando con la ametralladora a sus compatriotas. Thompson ordena a Colburn y Andreotta que abran fuego contra quienes disparen a los civiles, en un momento en que circula entre las tropas estadounidenses este dicho: «Si está muerto y es vietnamita, es un Viet Cong». Escoltan a varios vietnamitas para ponerlos a salvo, transportan a un niño herido al hospital en Quảng Ngãi. Pero la acción ya ha dado comienzo y en Mỹ Lai hay cuerpos de ancianos, mujeres y niños desparramados en la cuneta. Thompson se encara con el oficial al mando, el teniente Calley. Rojo de indignación, está decidido a no permitir más muertes, enfrentándose a sus propios compañeros para detener la sangría, arriesgando su integridad junto a sus dos colegas.

Hugh ha nacido y se ha criado en Stone Mountain, una pequeña localidad del condado de DeKalb, Georgia. Pertenece a una familia muy apegada a su iglesia en la que la defensa del débil y el desfavorecido es un principio innegociable. Su padre es electricista y exmilitar, su madre, cheroqui, de modo que ellos mismos están acostumbrados a sufrir acoso y defenderse. Tienen por vecinos a Miss Evelyn y sus hijos, una madre soltera negra con la que traban una estrecha relación que mitiga la discriminación a la que su familia es sometida.

El padre de Hugh es un líder scout. Los principios de los scout conforman la columna vertebral de lo que enseña a su hijo: a decir siempre la verdad y a sentir compasión hacia los pobres, los indefensos y los vulnerables. La ley scout dicta que hay que ser «digno de confianza, leal, servicial, amistoso, cortés, amable, obediente, alegre, frugal, valiente, limpio y reverente». El juramento scout es este: «Prometo por mi honor hacer cuanto dependa de mí para cumplir mis deberes para con Dios y la patria, ayudar al prójimo en toda circunstancia y cumplir fielmente la ley scout».

Su padre también le enseña que «la palabra del hombre es su garantía». La primera norma familiar es decir la verdad, y no hacerlo tiene consecuencias. En el hogar de los Thompson se acoge a todo el mundo, es el sitio al que van a parar muchos amigos del barrio cuando tienen problemas, necesitan consejo o comer algo. Su madre, Wessie, tiene una disposición abierta y dialogante con todos, pero también es estricta, lo cual lleva a Hugh a rebelarse en ocasiones. «Buck» trabaja desde muy joven en la funeraria local, donde ayuda a trasladar a víctimas de accidentes; algunos de esos traslados son a vida o muerte. Juega en el equipo de fútbol de su instituto, y es descrito en toda ocasión como un «consumado profesional».

Al cumplir dieciocho años, Hugh se casa con Dolores Moore a escondidas. A la vuelta de su escapada, sus padres le dicen que ha de irse. Es su madre quien le aclara que, si es lo suficientemente hombre para casarse, también ha de serlo para encontrar un lugar donde vivir y un sueldo con el que respaldar sus decisiones. Dos años después, su matrimonio ha fracasado; en pocos meses vuelve a casarse con Palma Baugham. Tras lo sucedido en Mỹ Lai, continúa volando en misiones de observación. Es alcanzado por fuego enemigo hasta en ocho ocasiones; la mitad de las veces pierde su aeronave. En el último incidente, su helicóptero es ametrallado, ha de realizar un aterrizaje forzoso y en la maniobra se rompe la espalda. Lo evacúan a un hospital en Japón y comienza un largo período de rehabilitación. En poco más de un año y sin que el público sepa de lo sucedido en Mỹ Lai, incapaz de adaptarse a sus nuevas circunstancias, su segundo matrimonio también se rompe.

Cuando la masacre sale a la luz, Thompson es reclamado por el Pentágono para que dé su versión de los hechos. A finales de 1969 debe viajar a Washington para comparecer ante el Comité de Servicios Armados de la Cámara. Lejos de apoyarle, buena parte del Comité está en su contra; su presidente, Mendel Rivers, declara públicamente que Thompson debería ser el único soldado castigado por lo sucedido, e intenta sin éxito que se enfrente a una corte marcial. Incluso Richard Nixon intenta desacreditarle. Ha roto un rígido código de honor ancestral; muchos de sus compañeros lo tratan como a un soplón y lo condenan al ostracismo. Entra en algunas cantinas militares solo para ver cómo la mitad de los presentes las abandonan. Recibe llamadas a medianoche en las que lo amenazan de muerte. «Mi país, tenga razón o no», le escriben en algunas de las cartas intimidatorias que recibe mientras se juzga el asunto, que para entonces ya ha explotado en la opinión pública.

Sigue un juicio infame para lavar la cara del ejército estadounidense. Se salda con un solo condenado, el teniente Calley, para un balance de medio millar de muertos, vejaciones, torturas y violaciones aparte. Durante el proceso, intentan silenciar a Thompson. Entretanto, al responsable del baño de sangre le dedican canciones en la radio, entre ellas, "The Battle Hymn of Lt. Calley", con música del "Himno de Batalla de la República" («Consideradme simplemente como un soldado que nunca soltó su rifle | Y que no obtuve más premio que el derecho de servir a mi país[1]»). Le conmutan la cadena perpetua por arresto domiciliario; posteriormente, rebajan la pena a veinte años, luego a diez, y a finales de 1971, solo tres años después de la matanza, Calley ya es un hombre libre.

Hugh retorna a finales de 1971 a Fort Rucker, Alabama, con su nueva mujer, Joyce Miller. Sirve en Corea. En julio de 1975 hay una reducción de plantilla en el ejército que, por supuesto, le afecta, aunque unos meses después le piden que vuelva y pasa a Fort Ord, Georgia. En 1978 se casa con Kay Fleming —su cuarta boda—, un matrimonio que tan solo durará seis años. En agosto de 1996 se aprueba finalmente la concesión de la Medalla del Soldado para los tres de Mỹ Lai (Andreotta a título póstumo). El asunto se estanca en el Pentágono por espacio de otros dos años; finalmente, reciben su reconocimiento. En 2009, tres años después de que Hugh Thompson

falleciese a los sesenta y dos años víctima de un cáncer, William Laws Calley Jr. pide perdón públicamente por vez primera y declara: «No pasa un día sin que sienta remordimiento por lo que sucedió aquel día en Mỹ Lai».

Hugh pasó la vida entera abrumado por creer que podía haber salvado más vidas, a pesar del enorme impacto de su acción valerosa. Sepultar Mỹ Lai hubiera supuesto más casos similares; la propia Task Force Baker, la unidad que perpetró los hechos, tenía previstos otros objetivos. De modo que Thompson no solo salvó aquellas vidas, sino muchas más. Lo hizo demostrando que es obligación del soldado desobedecer órdenes ilícitas, pues no hay honor en la milicia si implica que la cadena de mando se imponga al deber ético. «Traté de salvar a la gente porque no fui entrenado para asesinar a nadie», declaró al ir a recibir su medalla. Y a nosotros no nos queda más que repetir las palabras y el gesto del cabo Dawson en Algunos hombres buenos: «¡Firmes! Hay un oficial en la sala».

Rosa Parks

El jueves 1 de diciembre de 1955, a las seis de la tarde, en Montgomery, Alabama, y tras un duro día de trabajo, Rosa Parks se monta en el autobús que la llevará a su casa. Paga el billete y se sienta en la primera fila de los asientos traseros reservados a la «gente de color». A medida que se acumulan las paradas, los asientos para la gente blanca se llenan. Al detenerse frente al Empire Theater, nuevos pasajeros blancos suben al autobús, y dos o tres de ellos se quedan de pie. El conductor se percata y mueve la señal que delimita la sección para «gente de color» una fila más atrás, pidiendo a las cuatro personas afectadas que cedan sus sitios. Tres de ellos obedecen, pero Rosa se niega. «Cuando ese conductor blanco vino a la parte de atrás hacia nosotros», diría años más tarde, «cuando hizo aquel gesto con la mano y nos ordenó que nos levantásemos y dejásemos nuestros asientos, sentí una determinación que cubría mi cuerpo como un edredón en una

noche de invierno». El conductor le pregunta qué espera para levantarse, y ella responde que no cree que deba hacerlo. Le ha venido a la mente la imagen de Emmet Till, un chaval de catorce años linchado hace poco en Mississippi tras ser falsamente acusado de ofender a una mujer blanca.

Rosa es encarcelada y multada bajo la acusación de haber perturbado el orden público. Algún tiempo después, la llamada «primera dama de los derechos civiles» declara: «No tenía ni idea de que mi pequeño acto contribuiría a acabar con las leyes segregacionistas en el Sur. Solo sabía que estaba harta de ser atropellada». Siguen al gesto de rebeldía trescientos ochenta y dos días de protesta pacífica liderados por Martin Luther King, por entonces casi un desconocido. Finalmente, la Corte Suprema de los Estados Unidos declara inconstitucional la segregación en el transporte.

La humillación y la injusticia están muy presentes en la vida de Rosa desde la infancia. Tiene que convivir con la segregación y la discriminación, la pobreza y la explotación en los campos de algodón. Está acostumbrada a defenderse de la violencia ajena, que anega su barrio y su escuela. No obstante, declara: «No crecí creyendo que todos los blancos eran odiosos». Conoce también a buenas personas, y eso contribuye a que no ahogue su indignación en resentimiento; personas como la señorita White, la maestra que le enseña que ella es una persona con dignidad que se debe autorrespeto, y que no tiene que rebajar sus miras ni humillarse ante nadie por el hecho de que su piel sea oscura. Su abuelo, que tiene un fuerte sentido de la justicia, suele dirigirse a los blancos de tú a tú; su padre lucha porque todos sus hijos tengan estudios.

Siendo una niña también se enfrenta a episodios de enmienda moral inesperada. Cuenta en su autobiografía una ocasión en la que unos chicos blancos les lanzan piedras. Alguien de su grupo responde devolviendo una de ellas y haciéndole una brecha a uno de aquellos chicos. Al rato, el herido vuelve con su padre, que lleva una pistola. Pero al ir a preguntar a su hijo si habían sido ellos los autores, este lo niega, y ellos se salvan.

Tiene que dejar la escuela para trabajar y ayudar a su abuela. Forja los principios que rigen su vida a través de la experiencia.

Comprende con los años la inanidad de irritarse en abstracto contra el sistema, la necesidad de combatir por lo justo en situaciones concretas. Admira a su marido, Raymond Parks, activista por los derechos civiles. Ella misma tiene un historial como activista antes de acometer su señalado acto de rebeldía; las acciones heroicas rara vez son el primer acto de honor.

Pese a ser un símbolo de la lucha por los derechos civiles, rehuyó, como Irena, los focos durante toda su vida: «Nunca me he acostumbrado a ser una persona pública». Persona de fe que sintió a Dios tras cada una de sus decisiones más graves, Rosa afirmaba sin embargo no ser partidaria de la no violencia en todas las situaciones. Siendo una anciana y viviendo en Detroit, fue asaltada en su casa por un delincuente que le pidió dinero. Rosa se lo dio, pero el asaltante le exigió más, y ante la negativa de ella, la agredió. Se recuperó, pero a causa del trauma no volvió a vivir en el centro de la ciudad. Pasó sus últimos días aquejada por diversas dolencias físicas y mentales y murió a los noventa y dos años.

Ignacio Echevarría

El sábado 3 de junio de 2007, Ignacio Echevarría va en bicicleta con unos amigos y ve a lo lejos cómo alguien parece estar pegando puñetazos a una chica. Hay un gran revuelo en la zona, carreras y gritos. ¿Qué hace Ignacio? Correr en dirección contraria a la de todo el mundo. Llega hasta el lugar de la agresión, saca el monopatín que guarda en su mochila y golpea al que ya por entonces queda claro que es un terrorista tratando de apuñalar a la chica, salvándola de una muerte segura. Ve después que el yihadista se dirige hacia un policía que está al lado, tirado en el suelo, y se apresura a asistirle igualmente. En ese momento, otros dos terroristas corren tras él y le asestan dos puñaladas por la espalda que resultarán mortales.

La infancia de Ignacio es feliz, también sobria. Tiene un padre severo y recibe una educación poco complaciente. Cuenta su padre

que desde pequeño es capaz de diferenciar lo aparente de lo auténtico, y que acepta las formas de los demás, pero se muestra inflexible con quienes se comportan maliciosamente con otros. Tiene convicciones muy sólidas, y no es lo que se dice una persona «políticamente correcta». También tiene un punto de orgullo, modos rebeldes. «Sus opiniones eran tremendamente libres», escribe Joaquín Echevarría recordando a su hijo.

A Ignacio no le importan las consecuencias, sino estar a la altura de sus principios. Tiene tras de sí un historial de actos de bondad, de protección de los más débiles. Explica su amigo Juan Marredo, hablando de cuando tenían quince años, que «Ignacio se enfrentaba con los chavales más arrogantes sin importarle las pandillas de energúmenos a su alrededor […] ya entonces pensaba que Ignacio estaba destinado a hacer algo grande». Hay un capítulo anterior a su acto final de heroísmo: en la playa de Oyambre, Cantabria, se tira al mar para salvar a una pareja mayor a la que se llevaba la corriente de bajamar de la ría de la Rabia.

A Ignacio le importan las reglas. Hay una anécdota significativa a este respecto: está en Roma de visita y un familiar le ofrece vino, que él rechaza, porque es norma en su casa no tomarlo. El familiar le invita a que se relaje, asegurándole que nadie sabrá de esa infracción mínima. Pero a él le da igual que nadie vigile; entiende que una norma es un compromiso que se respeta por ser un deber autónomamente asumido.

Escribe su padre —y uno solo puede imaginar con cuántas lágrimas y cuánto esfuerzo—: «Usando su monopatín como arma, era consciente de que no era rival para las armas que usaban los asaltantes». Y, aun así, hizo lo que debía, según la ley que él mismo se había impuesto. «Lo que yo creo que le hacía singular era su convicción de que las personas tenemos responsabilidad en la defensa de la sociedad, con independencia de cuál sea nuestro puesto». Si ha habido alguna vez una persona libre, esa ha sido Ignacio Echevarría. Lo explica su padre: «El acto heroico de Ignacio fue una decisión personal en la que él estaba ejerciendo su libertad. Su respeto a sí mismo no le permitía ver ese atentado y no intervenir».

En contra de lo que pudiera parecer, a la ejemplaridad no le han faltado críticos. Rousseau negó su importancia moral en la mejora de las sociedades, cargando en Emilio contra lo que llamó amour-propre: el momento en que el joven cambia la salvífica naturaleza —fundamento del amour de soi— por la sociedad y comienza a importarle lo que los demás piensen de él. Explica en su Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres que el amour de soi es un sentimiento natural que incita a todo ser vivo a la autopreservación; en el caso del ser humano puede producir, con la guía de la razón y la asistencia de la piedad, resultados virtuosos. En cambio, dice Rousseau, el amour-propre es un sentimiento «relativo y facticio» que nace en la sociedad y lleva al individuo a intentar ponerse por encima del resto, inspirándole todos los males que los hombres se infligen. Para Rousseau, el amour-propre «es la genuina fuente del honor».

Por más que encumbrase el deber y el honor, Kant siguió parcialmente a Rousseau en esto, escribiendo en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres que «la imitación no tiene papel alguno en los asuntos de la moral». Aquí tal vez lo traicionase su temperamento, su fiera inclinación a la vida solitaria y autosuficiente, además de una antropología incompleta y sesgada. Como vimos, la moral kantiana reniega por principio de cualquier sostén que no sea la razón pura, y al ignorar el poder del ejemplo rebate un aspecto esencial de la psicología de la virtud.

Hoy sabemos que, en menos de una hora, un recién nacido puede imitar las expresiones faciales de los adultos con los que interactúa. A pesar de lo que Rousseau y Kant adujeron, toda sociedad es un sistema de espejos, y, el humano, un ser que determina en gran medida su ethos por emulación o rechazo del ejemplo ajeno. La posmodernidad tanto ha deformado esos espejos con la perturbación de la popularidad y la fama como los ha ocultado con sábanas narcisistas; la «ética de la autenticidad» romántica ha hecho

el resto. En Tras la virtud, MacIntyre explica en qué medida nos aleja todo ello de las sociedades heroicas: el yo de la era heroica, en vivo contraste con el emotivista y posmoderno, no puede dar un paso atrás como si se situara en el exterior y desde ahí juzgase, porque en la sociedad heroica no hay «exterior» (excepto el del extranjero), y «un hombre que intentara retirarse de su posición dada en la sociedad heroica estaría empeñándose en la empresa de hacerse desaparecer a sí mismo».

Renunciar a todos los arquetipos es un exceso de individuación que nos empeora. Ciertamente, este aspecto de la colectividad ancestral puede devenir asfixiante y profundamente injusto con los proyectos de vida personales; hay que rechazar ese otro extremo que nos desindividualiza. Pero no puede negarse razonablemente que el sistema de espejos exista, ni que pueda ser una fuente de excelencia personal y colectiva, porque es un hecho que la sociobiología, la historia, la sociología y la psicología explican con todo lujo de detalles. Solo un romántico de la cuerda de Rousseau o Nietzsche puede sostener que fijarse en lo que hacen los demás sea perjudicial en todos los casos. Ya hemos dicho que el autorrespeto, la autoestima y la autoeficacia son creencias a las que se llega socialmente, y pretender que solo el artista genial o el anacoreta pueden ser «auténticos» es un despropósito. Los demás no son, como sostuvo Sartre, el infierno, sino nuestra oportunidad, aunque siempre haya riesgos. Como oímos que Casio le dice a Bruto en el Julio César de Shakespeare: «Y puesto que sabes que no puedes verte a ti mismo | tan bien como a través de un reflejo, yo, tu espejo | te descubriré modestamente | lo que de ti mismo aún desconocías».

Un equipo de investigación encabezado por la psicóloga Haesung Jung ha encontrado en un metaanálisis con más de veinticinco mil participantes[2] que ser testigos de actos prosociales inspira a otras personas a actuar compasivamente. Según estos investigadores, existe una tendencia a imitar esta clase de comportamientos. Lo cierto es que las virtudes no son menos contagiosas que los vicios. No cabe duda de que es la decencia del ciudadano medio la que sostiene a las sociedades. Pero es absurdo minusvalorar la importancia de los héroes, su involuntario poder de convocatoria, las enormes posibilidades éticas que nos abren, cuando además son

muchos, aunque no los alumbren los focos. También el espectador imparcial me mira con los ojos de mis referentes morales. «¿Dónde reside el inmenso poder del ejemplo personal?», se pregunta Gomá en Ejemplaridad pública, y se responde: «Un ejemplo fortuito, uno casual, es un simple caso de la naturaleza que prueba, al menos, que ese hecho es posible y que es real».

La heroína, el héroe, también es un tú que me observa y despierta mi reverencia, un dechado que apela a mi altruismo y me reconcilia con la humanidad, pidiéndome que me aliste en el bando de los honorables. Esa fuerza, por ser un máximo del honor, tiene el poder de lo sentimental, es decir, de lo empírico. Las reglas de la moral, dice Adam Smith en su Teoría de los sentimientos morales, «se fundan en última instancia en la experiencia de lo que, en casos particulares, nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la propiedad, aprueba o desaprueba». Cada heroicidad es un caso único y a la vez común que me incita a reorientar al bien mi vida con la fuerza que no tienen las teorías y sí poseen los comportamientos que observo.

Por supuesto, el culto al héroe como «líder egregio» es acrítico, amoral y problemático. Ningún héroe verdadero reclama seguidores, por ser alguien que, como hemos visto en Irena, Hugh, Rosa e Ignacio, rehúye el protagonismo y hace su propio camino. A lo más que aspira una gran mujer o un gran hombre es a mostrar a los demás ese camino. Normalmente, ni siquiera eso; hacen lo que tienen que hacer, son conscientes de sus incontables defectos y antes que enorgullecerse de lo logrado les tortura lo que no consiguieron. La ejemplaridad callada y contrita caracteriza el heroísmo excepcional y corriente de quienes lo arriesgan todo por una noble causa.

El héroe es ejemplar por ser frágil y falible. Eso es lo que lo distingue del superhéroe, que sus poderes son ordinarios. Dado que lo radicalmente cierto de un héroe es que es humano, «superhéroe» es un oxímoron, y solo cuando se enfrenta a la kryptonita puede decirse que Superman es heroico. Lo que sí ofrecen los superhéroes (y por eso, entre otras cosas, nos apasionan, y hasta nos parecen admirables) son aspectos del heroísmo: Batman, el valor huérfano, el poder del dinero encauzado a lo justo y el bien que supera sus

propias oscuridades; Superman, el talento que trata de encajar, el poderoso tímido y denostado, el torpe amoroso —el chico bueno al que las mujeres ignoran—, la brillantez que ha de ocultarse para no ser aplastada; Spiderman, el poder adolescente, conflictivo y arrojado, que quiere defender al débil mientras disfruta del mundo, el gozo de la virtud insultantemente joven; etcétera. Todos ellos, sin distinción, son ejemplos de determinación y coraje: hacen lo que deben y sufren por hacerlo, porque si no sufriesen, se equivocasen y se expusiesen a la muerte, dejarían de parecérsenos y ya no serían heroicos.

Dice Joseph Campbell en El poder del mito que «las imágenes de los mitos son reflejos de potencialidades espirituales que hay en cada uno de nosotros. Al contemplarlas, evocamos su poder en nuestras propias vidas». Los superhéroes son nuestra mitología reciente, un trasunto de los mitos antiguos, a veces mal disimulados, como el musculoso Thor. Necesitamos mitos porque nuestra virtud no avanza sin referentes. La creciente diversidad en los superhéroes, ahora de todas las etnias y estratos sociales y con todas las configuraciones físicas y sociológicas imaginables, responde a que el ansia de heroicidad está en auge, agotados como estamos de la constante exposición a lo peor de nuestra naturaleza y al intolerable éxito de los infames. También es la consecuencia de una customización que alcanza a todos los productos culturales, y de una necesidad identitaria cada vez más precisa, como se observa en los Watchmen o en la saga de los X-Men. En nuestro país creamos a Superlópez, el héroe oficinista, pedestre, contable. Incluso los perturbados y los delincuentes han tenido su ración moderna de mitología, y así los recientes casos del Escuadrón Suicida y el Joker. Y no es casual que en el tráiler promocional de la cinta La liga de la justicia, el Joker haga esta declaración solemne: «Vivimos en una sociedad en la que el honor es un recuerdo lejano. ¿No es cierto, Batman?».

Zimbardo sostiene que es importante para cualquier sociedad fomentar la «imaginación heroica» de sus ciudadanos, y que por eso hace falta insistir en que cualquier persona es un héroe en potencia capaz de optar por lo correcto cuando la gravedad de la situación lo reclame. En un artículo que firma con Zeno Franco, ambos mencionan varias estrategias útiles para fomentar esa «imaginación

heroica» en los individuos. La primera de ellas, que aplica a modo de marco, es elevar sus conciencias, su capacidad de observación y para detectar lo injusto. Refieren también la conveniencia de no temer el conflicto interpersonal, esto es, de anteponer los principios al consenso para poder encarar los desafíos y señalar ocasiones innegociables. Como se dijo cuando se habló del coraje, necesitamos adoptar un horizonte temporal más amplio que nos permita escapar a la trampa del presente, para así resistir la tentación de justificar el mal y nuestras inacciones. Finalmente, hay que construir caracteres firmes que resistan a las presiones grupales y el ostracismo que sufren los justos, desarrollando la independencia de juicio que se necesita para permanecer a pie firme «solo ante el peligro».

En cuanto a las sociedades, dicen Zeno y Zimbardo que han de invertir en relatos de heroísmo y ejemplaridad pública, es decir, fomentar una épica, del griego épos (ἔπος), «lo que se narra, palabra o discurso poético, canto». La humanidad ha construido ese épos durante cientos de miles de años en relatos contados cara a cara y alrededor de un fuego. Conscientes de la falta de oralidad en nuestra época, dicen estos autores que tal vez el cine y los videojuegos puedan retomar ese testigo moralizante, al tiempo que advierten que, si perdemos la capacidad de imaginarnos a nosotros mismos como héroes y de comprender el significado del verdadero heroísmo, tendremos sociedades moralmente empobrecidas. Es gracias a esa conexión que establecemos con nuestros antiguos ideales para reavivarlos que podemos despertar al héroe que hay en nosotros; el pasadizo que va de las cuitas diarias al mundo mítico prepara al común de los mortales para ser un héroe cotidiano. Escribe a este respecto Natalia Ginzburg en Las pequeñas virtudes:

En relación con la educación de los hijos pienso que se les debe enseñar, no las pequeñas virtudes, sino las grandes. No el ahorro, sino la generosidad y la indiferencia ante el dinero; no la prudencia, sino el coraje y el desprecio por el peligro; no la astucia, sino la franqueza y el amor por la verdad; no la diplomacia, sino el amor al prójimo y la abnegación; no el deseo de éxito, sino el deseo de ser y de saber.

Si importa esto que dice Ginzburg es porque somos en buena medida el producto de la moral utilitarista y de esa bondad burguesa y democrática a la que Tocqueville se refería. No se trata de impugnar las pasiones apacibles que nos han civilizado y necesitamos imperiosamente, sino de reconocer que en el siglo XXI hay un camino que desandar, y que ese retorno no pondrá en riesgo nuestras sociedades libres, sino que las salvará de la carcoma. Como afirma Ginzburg, «un clima inspirado por completo en el respeto a las pequeñas virtudes hace madurar insensiblemente para el cinismo, para el miedo a vivir». Los ciudadanos algiafóbicos y asustadizos, alejados del gozo del bien por andar mirándose el ombligo o temblando, son presa fácil para los farsantes. La grandeza que echamos de menos nada tiene que ver con la grandilocuencia; en cuanto al heroísmo, lo último es el tamaño. La ética del honor no es resultadista, y se atiene a lo que dice el Talmud: quien salva una vida, salva el universo.

Constatamos ahora cuál es el precio que pagamos por desdeñar la gran literatura y arrumbar los grandes relatos, y hasta qué punto estamos en manos de las nuevas plataformas de internet y de lo que queda de los estudios cinematográficos para que tengan a bien actualizar esas historias que nos infunden admiración, aunque sea con la fuerza pasajera y menor de las imágenes. Si la sed de esos relatos subsiste es porque la épica nos llama. El enorme tirón de la obra de Tolkien o la saga Harry Potter, en papel y en las salas, demuestra por enésima vez que la abnegación, la valentía y los héroes siguen estimulándonos. Taylor habla en La Era secular de la necesidad, tras «la abolición del cosmos encantado», de crear «un heroísmo alternativo a la fe». A tal fin no nos bastan las ficciones, por más que inflamen nuestra imaginación y nos dispongan a la virtud, sino que hemos de abrir los ojos para ver su habitual refrendo en el mundo de los vivos.

El honor y el heroísmo siempre han tenido por enemiga la hoguera de las vanidades. La popularidad no es un fenómeno social novedoso, pero jamás se dio al nivel al que la hacen posible las tecnologías actuales. Abrió el camino la telebasura, la impúdica pornografía sentimental de las celebridades; ahora internet y los dispositivos móviles han extendido sus efectos urbi et orbe, convirtiendo a cada usuario que se preste en producto de ese

mercado. No importa demasiado con qué fin vinieron al mundo, y claro que permiten también infinidad de interacciones humanas ricas y anteriormente impensables; hay un problema real, de orden atencional y pronto neurológico, en el modo en que Instagram, YouTube y el resto de las plataformas nos empujan a buscar el aplauso ajeno. Intentar gustar a los demás es un empeño descabellado que nos aparta de nuestro yo heroico. Los justos no esperan simpatías, menos aún elogios, se adhieren a sus propios actos y no esperan al hacer el bien otra recompensa que respetarse.

No son los vítores del público y no son los premios: es el prójimo y sabernos integrantes de una misión de bondad lo que nos dispone a hacer lo correcto. En otras palabras, es el ideal constituido en deber el que es capaz de sostenernos cuando todo, la conveniencia, la presión del grupo y el miedo, está en nuestra contra. Una sociedad que se mide en la almoneda es una fábrica de cobardes. En cambio, la gozosa aprobación de lo más alto tira de nosotros hacia el cielo. Como escribe Oscar Wilde en el tercer acto de Lord Darlington, «estamos todos atrapados en la misma alcantarilla, pero algunos miramos hacia las estrellas».

LA AMENAZA DE LOS MEDIOCRES

Puesto que el honor promueve una igualdad por elevación, es el blanco predilecto de los mediocres, que enseguida se movilizan contra quienes plantean que hay niveles y debemos posar la mirada en los más altos. Los héroes agravian a los viles, como los valientes a los cobardes. Lo ejemplar desnuda lo mediocre, poniendo su nimiedad en evidencia. El mediocre no admira, envidia, y se empeña en denostar cuanto lo supera. No mira por los barrotes de la alcantarilla: se pasea por las cloacas, trama, comercia; no quiere dejar atrás sus miserias, sino reinar en el subsuelo.

Hay que diferenciar mediocridad y medianía. La medianía, como la torpeza, es una condición universal, pues todos somos medianos y torpes en muchas cosas, tal es la variedad de los asuntos humanos y tan vastas son nuestras carencias. La medianía es un hecho; la mediocridad se elige. La medianía se reconoce, con humildad y gallardía; si acaso importa y es posible, con propósito de enmienda. La mediocridad, en cambio, niega la diferencia y persiste en sus inferioridades, es rencorosa y detesta.

Como somos seres libres y el bien que hagamos depende, salvo grave incapacidad mental que nos irresponsabilice, de lo que decidamos, no hay medianías morales, sino tan solo mediocres. La mediocridad moral es la modalidad de peor pronóstico. En ella se dan cita la sordidez, la cobardía, la hipocresía, la ingratitud y los celos. Es una amoralidad de lacayo; el mediocre moral, servil siempre, arremete contra el digno y el valiente mientras adula al poderoso. El honor ético ha heredado un sano desprecio hacia los serviles, de quienes las personas de honor tratan en toda ocasión de distinguirse. La mediocridad moral no es inútil, porque proporciona antimodelos vergonzosos; sin embargo, tiene el inconveniente de que los buenos tengan que ver cómo muchos de esos mediocres prosperan.

El mediocre moral es vulgar. Hay una vulgaridad civil que Gomá ha

alabado coherentemente como reivindicación de la igualdad (que no del igualitarismo), una vulgaridad que a continuación él mismo propone reformar de acuerdo con el ideal de la ejemplaridad, de lo sublime. Hay, sin embargo, otra vulgaridad que es un cierzo que hiela cualquier atisbo de verdad, de bien y de belleza, porque es vengativa y se escoge. Oponerse a la distinción es ser enemigo de la virtud y el progreso. El cuidado de lo excelente solivianta a los mediocres, que interesadamente lo asimilan a lo elitista, resentidos por esa diferencia que existe y está bien que exista. «Nadie es más que nadie», leemos en el Juan de Mairena de Machado; pero el maestro solo está hablando de nuestras dignidades. Para entenderlo del todo, hay que leer a Cervantes: «Repara, hermano Sancho, que nadie es más que otro, si no hace más que otro».

Uno de los grandes males de la abatida democracia posmoderna es la ideología de la equivalencia sin mérito: el igualitarismo, que ya hemos referido. Con la excusa de la igualdad, el igualitarismo destruye el valor. La verdad es que la existencia de desigualdades es un argumento muy tosco contra el mérito. La ética del honor y el coraje no solo admite, sino que proclama a los cuatro vientos que hay gente mejor que otra; discierne, y así honra la libertad a sabiendas de que no compromete la igualdad en ningún caso. Es un hecho irrefutable que, sobre el altísimo zócalo de nuestra común dignidad, no todos medimos lo mismo. Imagínese el lector una formación montañosa: por ser tan alto ese zócalo —vale decir: el pie y la ladera—, vistas desde abajo todas las montañas miden aproximadamente los mismo. Sin embargo, cuando se asciende a la cima —donde se tiene constancia de nuestros comportamientos—, no hay duda alguna de que no todas son igual de altas. La gente de honor lo sabe, y por eso admira.

Cuenta Heródoto que en el siglo VII a.C. Periandro, mandatario de Corinto y promotor de su flamante puerto, visitó al acceder al trono a Trasíbulo de Mileto para que le aconsejase cómo manejar los asuntos de la corte. Trasíbulo le invitó a pasear, y eso hicieron. Sin mediar palabra y al pasar junto a un trigal, cortó las cabezas de las espigas más altas, igualando el conjunto. Periandro comprendió la lección, y de vuelta a Corinto hizo decapitar a los nobles que sobresalían y tal vez pudieran comprometer su cetro. Antes y después de él, un sinfín de dirigentes mediocres se ha ejercitado en

el sucio arte de rebanar cuellos, literal o metafóricamente hablando.

Cuando la mediocridad, como bola de nieve, toma volumen amalgamando voluntades, deviene sistema que corroe las instituciones por dentro: la mediocracia. Marginalizando por activa y por pasiva la excelencia a través de la manipulación de las opiniones, el ostracismo para los disidentes, las alianzas mafiosas, el menosprecio y el libelo, esta colonia parasitaria se ensaña con lo bueno para que el poder sea el único remedio. Una mediocracia es como una isla de basuras de plástico en medio del océano: nace por agregación de los sin autorrespeto en gesto defensivo contra todo lo que ponga de manifiesto su naturaleza ínfima. La mediocracia no es un destino, pero es cierto que la acumulación de poder, como bien sabía lord Acton, tiende a corromper absolutamente.

Al escribir sobre la libertad, Mill no dejó de expresar su temor hacia la opresión de la «mediocridad colectiva». Pensaba que todos los fallos en cuanto a dar con lo que nos conviene no son nada en comparación con permitir que otros subyuguen nuestro espíritu. La vida honorable es un combate contra esa tiranía niveladora. Hay una nobleza elitista que, con toda justicia, la doble causa de la libertad y la igualdad ha desterrado en muchos sitios, una nobleza hereditaria que dispensaba a unos pocos de las leyes y los tribunales, reservando para una casta las mejores oportunidades. Pero hay también una nobilitas del espíritu, la estirpe de los héroes y las heroínas, que hay que reivindicar contra viento y marea, porque de ello depende el futuro moral de nuestras sociedades. Sea el honor el rompiente en el que se estrellen las olas vulgares de los esnobs inmorales.

EL SUEÑO IMPOSIBLE

Cuando se habla de heroísmo, por fuerza se llega hasta Alonso Quijano. Quienes discuten sobre el tratamiento que se da a los ideales en el Quijote parecen estar divididos en dos bandos irreconciliables. Unos aducen que Cervantes se burla de ellos; otros, que los ensalza. Los primeros, no obstante, suelen ser más rotundos e intransigentes, y los he oído decir que los segundos «no han sabido leerlo» (cada vez hay más gente diciéndole a otra que lea más o que aprenda a hacerlo). Lo cierto es que Cervantes desnuda en su novela la hidalguía que es linaje, pero cuesta negar que hace encomio de la que consiste en el cumplimiento de un deber en aras de una aspiración elevada. Ironiza sobre la caballería y desnuda sus errores; pero nadie ha cantado como él su poesía y su magnificencia.

Nunca es más digno don Quijote que cuando se enfrenta a la injusticia y protege a los débiles; su ridículo está ligado a la caballerosidad cuando es vacua. Hay, además, en la obra cervantina un precepto central al honor íntegro que se repite: no hay que faltar jamás a la palabra dada, ni a la verdad misma. «Las leyes de caballería y el honor mandan que no digamos mentira alguna», dice el hidalgo de la triste figura. La caballería, tal y como la entiende Alonso Quijano, es una forma deontológica de vida: «De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos». No hay que ver en lo anterior autoensalzamiento alguno, sino un listado de obligaciones, pues el caballero «ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, caritativo con los menesterosos, y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla».

El honor cervantino está presidido por la admiración y el coraje. Hay la mirada de un otro que nos juzga y nos conmina a ser ejemplares. En Persiles y Segismunda, nos dice: «Dichoso es el

soldado que cuando está peleando, sabe que le está mirando su Príncipe». Alguien que, como Cervantes, estando enfermo no quiso permanecer en la bodega de la galera Marquesa mientras transcurría la batalla en la superficie y febril trepó al esquife para asistir a los arcabuceros, nos está diciendo con su vida antes que con su obra que el liderazgo es eso, el valor del paso al frente, y que este es un aspecto consustancial a todos los honores al que no deberíamos renunciar bajo ningún concepto.

De modo que no: Cervantes no se ríe de todos los ideales. Sin altura de miras no hay altura ética; él lo sabía y lo plasmó en sus novelas, junto a la decepción por el honor traicionado. De ahí que hoy un quijote, según reza el diccionario, sea aquel que, «como el héroe cervantino, antepone sus ideales a su conveniencia y obra de forma desinteresada y comprometida en defensa de causas que considera justas». En un artículo que lleva por título "Don Quijote y el honor", Alfredo Vicenti glosa esta idea:

El honor, el desinterés, la caridad, la independencia, el culto a la justicia, la ética, que decimos ahora, viven y sobreviven en don Quijote de la Mancha [...] Cierto que está personificado en don Quijote el honor verdadero. El que se define por actos, el que no busca la graduación de la ofensa en los Códigos, el que no ha menester de que le partan el sol, pues lo mismo acude al cumplimiento del deber por la noche que por el día; el que, si no quedara en el globo más hombre que su dueño, seguiría gobernándole la conciencia y dirigiéndole la conducta.

Más allá de la maestría literaria de Cervantes, si don Quijote es una figura universal no es solo porque nos incite a la conmiseración y la risa, sino porque nos llena de orgullo que haya gente dispuesta a todo por una causa elevada. No obstante, toda vez que ya hemos navegado por las embravecidas aguas de la posmodernidad y el individualismo expresivo, es buena idea aparcar un instante la novela entre todas las novelas para acercarnos a una de sus dramatizaciones musicales. El hombre de La Mancha llegó a los teatros en 1965 con libreto de Dale Wasserman, música de Mitch

Leigh y letra de Joe Darion. Cervantes fue un autor de una influencia moral asombrosa, un adelantado a su tiempo; en el musical, ese honor íntegro que Cervantes defendió ya es plenamente ético, pues ha pasado por el proceso de individuación que hemos descrito. La pieza del musical que resume el heroísmo ético, a qué se enfrenta y en qué términos, es “The impossible dream”. Si no la ha oído, querido lector, le invito a hacerlo; y hasta me atrevo a sugerirle que lo haga en la hermosa voz de Brian Stokes Mitchell.

Aldonza se ha encontrado con don Quijote, para quien es Dulcinea. Ella dice que no lo conoce; él, que la ha conocido en sueños. Le pide entonces que le deje servirla, tenerla en su corazón y dedicarle cada una de sus victorias, y que si ha de entregar su vida pueda hacerlo en el sagrado nombre de Dulcinea. Ella le advierte que de persistir en esa actitud solo conseguirá una paliza. Él le explica que ganar o vencer no importa, pues solo cuenta la misión (the quest). ¿Qué misión es esa? La que hace suya todo caballero, su deber, es decir, su privilegio.

Soñar el sueño imposible,

combatir contra el enemigo imbatible

soportar un dolor insoportable

acudir donde ni los más bravos se atreven.

Corregir el mal que no puede ser corregido,

amar, puro y casto, desde la distancia,

alargar, aunque exhaustos, los brazos

para alcanzar la estrella inalcanzable.

Esta es mi misión, seguir esa estrella,

da igual lo desesperado que sea, ni lo lejos que quede,

luchar por lo que es justo, sin vacilación y sin pausa,

estar dispuesto a ir al infierno si una causa celestial lo exige.

Y sé que solo siendo fiel

a esta gloriosa misión

podrá permanecer mi corazón en paz y en calma

cuando yazca para mi eterno descanso.

Y el mundo será mejor, gracias a esto:

un hombre ridiculizado y cubierto de cicatrices

siguió luchando hasta apurar la última gota de su coraje

para alcanzar las estrellas inalcanzables[3].

Lo dicen los versos de Julio Martínez Mesanza: «Hay espadas que empuña el entusiasmo y jinetes de luz en la hora oscura». Alonso Quijano, héroe de nuestra estatura, sueña corregir lo que nunca podrá estar bien del todo. Maltrecho y sin tiempo ni ganas de echar cuentas, se dirige a esa estrella inalcanzable que es el bien absoluto. Un héroe jamás pierde la esperanza, porque sin esperanza no hay fuerza, es decir, no hay virtud. Se hace lo que es debido porque se ha construido un yo que no podrá descansar si permanece impasible ante la injusticia. Hay otras formas de mejorar el mundo, pero están en esta: combatir contra el enemigo imbatible para alcanzar la estrella inalcanzable.

[1] «Count me only as a soldier who never left his gun | With the

right to serve my country as the only prize I've won»

[2] "Prosocial Modeling: A Meta-analytic Review and Synthesis"

[3] To dream the impossible dream | To fight the unbeatable foe | To bear with unbearable sorrow | To run where the brave dare not go || To right the unrightable wrong | To love pure and chaste from afar | To try when your arms are too weary | To reach the unreachable star || This is my quest, to follow that star | No matter how hopeless, no matter how far | To fight for the right without question or pause | To be willing to march into hell for a heavenly cause || And I know if I'll only be true | To this glorious quest | That my heart will lay peaceful and calm | When I'm laid to my rest || And the world will be better for this | That one man scorned and covered with scars | Still strove with his last ounce of courage | To reach the unreachable stars

X.

RECOMPONER LA CADENA DEL VALOR

LA TRAMA QUE NOS UNE

Dice Cicerón que el hombre se distingue del animal en su conciencia del pasado y del futuro. Durante la práctica totalidad de nuestra historia hemos buscado esa contigüidad en el cálido y mullido seno de una agrupación exclusiva: banda, tribu, clase, estamento. Lo hicimos, además, en el entorno ideológico de un cosmos conocido y relativamente sencillo, en cuyo centro se situaba el ser humano. La unidad que proviene de un reducido clan pertenece a la infancia de nuestra historia ética; la realidad como una totalidad simple, confiable y plagada de certidumbres pertenece a la infancia de nuestra historia científica. En la parte más civilizada del mundo, la cultura que alumbró esas ideas ya apenas existe, y es bueno que así sea, porque nada podemos construir a espaldas de lo que sabemos, y son muchos los defectos morales asociados a los honores ancestrales.

No hay, sin embargo, razón alguna para que renunciemos a una ordenación ética del espíritu que esté a la altura de nuestras posibilidades más nobles. Saul Bellow se pronunció sobre este asunto en su intervención para la “Jefferson Lecture in the Humanities” de 1977:

La mayoría de nosotros sabe que deberán restablecerse y renovarse muchos de los lazos humanos cortados en el proceso de liberación. Esa renovación solo puede producirse si nosotros la queremos y la concebimos. La deseamos y la pensamos no por nostalgia, sino porque no hay vida humana sin los vínculos que expresamos con palabras como «bueno», «moral», «justo» y «bello». La restauración de tales lazos debe emprenderse únicamente si el alma reconoce su necesidad. No bastará con que nos hagamos miembros de partidos políticos o trabajemos por una causa. Se producirá cuando el intelecto confirme lo que el alma quiere.

Como se ha visto, el individualismo expresivo nos empuja a un aislante presente continuo, y la vacuidad y la confusión resultantes ya están siendo aprovechadas por aventureros políticos que pretenden acabar con las engorrosas cortapisas de la democracia y por gigantescas corporaciones que hacen caja con nuestro desconcierto. Y no hace ni cien años de la última vez que comprobamos el potencial que tienen estas mareas para alentar el devastador tsunami de los totalitarismos.

Que nos sepamos individuos y actuemos como tales no es el problema, sino la solución para salir de este atolladero. Un individuo honorable no es egoísta ni se recluye en sí mismo, pues se sabe miembro de una corriente de humanidad de la que es alícuotamente responsable. La vida que abjura de la vida que le precedió y de la que le sobrevivirá es grotesca. Si lo olvidamos es a causa del estruendo del progreso tecnológico y las soflamas de los embaucadores, que nos inducen a creer que nuestro mundo se reinventa a cada instante y que nuestra naturaleza es un espejismo y un freno. Esta absurda pretensión de que el ayer nunca cuente no solo tiene consecuencias políticas, sino también morales, porque nos acobarda y roe nuestro honor desde su tuétano. Para forjar un carácter e intentar construir una vida buena, necesitamos unir lo que la innovación y el mercado separan; lo expone Musil en El hombre sin atributos: «El tren de los acontecimientos es un tren que va desenrollando sus vías justo delante de sí. El río del tiempo es un río que va tallando sus orillas a su paso». La cadencia de nuestro espíritu es sencillamente distinta de la que pretende la cultura posmoderna que impera y a nosotros nos corresponde doblegar para que no nos quebrante.

Hay vínculos muy profundos entre los sentimientos honorables y la constancia de esa contigüidad humana. Para sentir vergüenza hay que sentirse concernido, parte de un proyecto común. En cuanto a la compasión, recordemos a Eneas, Ascanio y Anquises: la pietas romana era poderosamente civil, un sentimiento recio que religaba al romano con los ancestros y los dioses y hacía que se sintiese parte de una trama que daba sentido a su vida. Y no hay mejor escuela de reverencia que la gratitud hacia quienes nos precedieron

y el sacrosanto respeto hacia quienes continuarán la aventura cuando nosotros nos hayamos ido. Si el adanismo es inmoral es justamente porque canjea los sentimientos morales por un nihilismo triunfante. Sabemos que ninguna generación ha logrado nada por sí sola. Tenemos que vivir recordando que somos el pasado de un futuro y el futuro de un pasado. La ontología del honor es la religación con el porvenir y el ayer, nexos que siempre existen, aunque la novolatría los encubra.

En un ensayo que titula “La canoa y la muerte”, incluido en Utopía y desencanto, Magris afirma que «la existencia del individuo está constituida también por el resto de las existencias que le acompañan, y se ensancha hasta abarcar a quienes le han precedido y a quienes vendrán detrás de él; cada uno se apoya y al mismo tiempo recibe la solidaridad y la responsabilidad de la especie». Ortega explicaba que no es lo mismo ser descendiente que heredero. Ser descendiente es ser masa, y en esto ser igual que los animales; asumir una herencia (un deber) es apartarse de la animalidad. Ahora bien, esto hay que verlo, es decir, hay que quererlo. Puesto que la sustancia de la ética son los actos, nada que tenga que ver con ella puede sencillamente deducirse, y la propia libertad es el producto de la voluntad de quien, además de poder ser libre, quiere serlo.

Somos historias. MacIntyre ha escrito que solo podemos responder a la cuestión «¿qué tengo que hacer?» respondiendo antes a «¿de qué historia o historias me siento parte?». Para eso están también las leyendas, que nos toman de la mano para integrarnos en una historia compartida. A juicio de MacIntyre, la sociedad homérica, una sociedad del honor, se sostenía gracias a tres pilares conceptuales, relativos al papel social exigido al ciudadano, las virtudes o excelencias como cualidades que capacitaban a ese ciudadano para comportarse según se le exigía y la frágil condición humana, sometida al destino y abocada a la muerte. Esos tres elementos, imposibles de entender desligados, se integraban en una estructura unitaria de mayor rango: la narrativa épica.

La épica que da forma a nuestra índole de herederos tiene por leitmotiv la derrota. Digan lo que digan los mesías del transhumanismo —súbitamente silenciados por una partícula vírica

de ciento y pico nanómetros—, lo cierto es que convivimos con el espanto, y que solo podemos estar seguros de que un día seremos destruidos. Esto viene a completar el bucle iniciado por Borges; en la medida en que los caballeros solo defienden causas perdidas y nosotros mismos somos una causa perdida, solo hay un modo decente de vivir: como caballeras, como caballeros. Y esta es también la razón por la que las leyendas y las sagas épicas seguirán enardeciendo nuestros corazones mientras sigamos siendo humanos y conservemos un atisbo de esperanza.

Caminamos sin cesar hacia nuestra muerte; nuestro paradero es la derrota. Entender esto, dice MacIntyre, es parte necesaria del valor, pues hacerlo —captar las conexiones que existen entre la valentía, la amistad, la fidelidad y la muerte— conlleva entender que la vida adopta la forma de cierta clase de historia. «No solo los poemas y las sagas narran lo que les ocurre a los hombres y las mujeres», escribe, «sino que en su forma narrativa los poemas y sagas capturan una forma que estaba ya presente en las vidas que relatan». Ser una persona moral es entrar en relación con otras personas de acuerdo con una pauta que supera a los vivientes, englobando a quienes nos sucederán y quienes nos precedieron. Cada acto de abnegación del que somos conscientes altera esa pauta. Un mundo por el que han pasado Irena Sendler e Ignacio Echevarría no permite que yo viva como si ellos no hubiesen existido, al menos no sin menoscabo para mi autorrespeto. Hay una tradición de honor y de bien que me obliga, reconfigurando moralmente mi paisaje. Como dice MacIntyre, los logros y la autoridad de esa tradición son algo que debo encarar e incorporar a mi bagaje, «y para este aprendizaje y la relación con el pasado que implica, son prerrequisitos las virtudes de la justicia, el valor y la veracidad».

Cuando el ser humano rompe esa trama se ve cercado por la angustia del sinsentido vital, la náusea que noveló Sartre. El desesperado cansancio de Antoine Roquentin es todo distancia, negación de copertenencia, protagonismo autista. Su asfixiante sensación de absurdo nace en la experiencia de un desarraigo.

Hace un rato estaba en el jardín público. La raíz del castaño se

hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Yo ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas el significado de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación. Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir «existir» [...] Pensaba la pertenencia, me decía que el mar pertenecía a la clase de los objetos verdes o que el verde formaba parte de las cualidades del mar. Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como instrumentos, preveía sus resistencias. Pero todo pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada.

Para Roquentin solo hay Roquentin y una realidad que él aborda con ánimo instrumental. Hay un yo y luego hay cosas y «clases de cosas», y desde esa perspectiva la dignidad es una mera entelequia.

El honor es una moral con raíces. Las personas que tienen honor no existen sin más, sino que viven enraizadas. Consecuentemente, cuando han de irse no son sencillamente barridas, como los roquentines, sino que han de ser arrancadas, y la tierra se agita. Cuando se habló del bien como rectitud y del bello orden que desbarata el caos, se aludió a la creencia budista en que cada uno de nosotros forma parte de una corriente común de conciencia. No en sentido metafísico, sino biológico, moral e histórico, el honor ético postula una unidad del ser: la persona honorable forma parte de una trama, de modo que nunca está sola. Las raíces, dice Weil, surgen de levantar la vista y contemplar el panorama humano, nuestra aventura común, encarnada emocionalmente en nuestros hijos y en los hijos de todos. Weil habla de una «irradiación» y de quienes «tuvieron plena conciencia del destino eterno». Ese destino, en cuanto a la ética del honor y el coraje, es enteramente terreno, sin que eso interfiera en modo alguno en la creencia en otra vida ultraterrena e imperecedera que añada más sentido a lo que somos.

Al referirse al honor, Weil habla del deber que la colectividad tiene

de ofrecer a cada uno de sus miembros «una parte en la tradición de grandeza contenida en su pasado y públicamente reconocida desde fuera». Damos vueltas sin parar a la cuestión de la distribución de la riqueza, que, por supuesto, importa, y de la que Weil fue tan consciente que dedicó su vida a mejorar la de los proletarios y los campesinos. Pero oigamos lo que aquí apunta: la apremiante necesidad de una honra compartida en una historia de todos. ¿Qué es, entonces, tener raíces, según la autora? «Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro».

El desarraigo posmoderno lleva a la quiebra de esa colectividad histórica. No podemos obviar las preclaras preguntas existencialistas, pero hemos de evitar por todos los medios sus absurdas conclusiones. El individualismo expresivo exige que renunciemos a las raíces; a cambio, nos promete «opciones», esto es, unas alas que, cerosas como las de Ícaro, se derriten en cuanto nos arrimamos al sol de las contrariedades arduas. Estamos constituidos de una manera distinta, y por eso la vida sin raíces es nauseabunda. También es extremadamente peligrosa para las libertades; como dice Arendt en Los orígenes del totalitarismo, «estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad», y tras esta viene la servidumbre. Hay un aspecto que los totalitarismos han captado mejor que las democracias: que al ser humano no le bastan las comodidades, el bienestar y el ocio, sino que pide trascendencia, como pide agua la tierra. Las raíces que los totalitarios ofrecen son homicidas, interesadas e indignas. Las que nosotros proponemos están hechas de igualdad y libertad, y se nutren de la verdad, el bien y la belleza.

Inmersa en la Segunda Guerra Mundial, Weil advierte del desarraigo que producen las conquistas militares (tanto en los vencedores como en los vencidos). La conquista comercial a la que algunos quieren someternos tiene parecidos efectos. Discutimos sin cesar sobre modelos productivos y de consumo como si solamente se tratase de ver cuánto puede aguantar el planeta nuestros acostumbrados modos de vida. Pero nos jugamos mucho más en ese

envite: el alma entera. La propia Weil añade que «aun sin conquista militar, el poder del dinero y la dominación económica pueden imponer una influencia extraña hasta el punto de llegar a provocar la enfermedad del desarraigo», que como ella misma dice es tanto social como psíquica.

El arraigo, diga lo que diga la posmoderna novolatría, no es un lastre; es gravedad. Esta gravitas, otra de las virtudes romanas esenciales, remite a peso, dignidad, significado. La vida sin gravitas es fútil, indigna, paródica; la vida grave no es solemne ni yerma, sino cabal y sustanciosa. La gravitas clásica era conservadora y tradicionalista; la gravitas ética es por el contrario conservadora de lo que merece la pena y defensora de la tradición exclusivamente en lo que al bien concierne. La gravitas ética es algo tan simple y en ocasiones difícil como que las cosas importen; es un peso que nos afianza en la tierra, contribuyendo así a que la vida sea buena. Tener gravedad es apostar por la entidad frente a «lo atractivo» o «lo intenso»; es la carga que los arquitectos añaden cuando quieren apuntalar un arco que se hunde, para que sus partes puedan unirse con mayor consistencia.

Ser honorable es asumir una responsabilidad sobre el mundo; es querer soportar ese peso, y el sentido vital es la recompensa. La alternativa es vivir como Clamence, el protagonista de la novela de Camus, incapaz de creer que los asuntos humanos sean cosa seria: «No tenía ni idea de dónde estaba la seriedad de todo aquello» —dice— «salvo que no estaba en lo que yo veía, lo cual únicamente me parecía un juego divertido o inoportuno. De verdad, hay esfuerzos y convicciones que nunca he logrado comprender».

Lamentaba también la autora de Echar raíces que solo la nación presente arraigase, y que nadie pensase en sus antepasados ni contase la profesión como forma civil de la conducta honorable. Insistamos en ello: el honor ético, por ser humanista, es también un contrapeso a las pasiones nacionalistas, hinchado remedo de las tribales. Prescinde de cualquier localismo y lo fía todo a lo que es justo. Para las personas decentes el bien y el mal no son abstracciones, desentenderse del mundo no es una opción, y uno es el actor o la actriz de un drama en el que el espectador imparcial, mi alter ego, siempre me observa y me juzga.

Esa es en definitiva la historia a la que el honor y el coraje nos conducen, la inagotable lucha entre el bien y el mal. Estando en este mundo hemos de enfrentar las más diversas situaciones, y hacerlo desde nuestras inclinaciones connaturales y adquiridas: la medida de nuestra generosidad y nuestro egoísmo, cada una de nuestras mezquindades y esplendores, el diálogo entre nuestros miedos y aspiraciones. Pero esa es nuestra vida, una vez retirado el polvo y la paja; la historia de nuestros amores, nuestros vicios y nuestras virtudes. Eso y nada más queda impreso en la placa de la conciencia, saber si en nuestra vida amamos y en qué medida la consagramos a lo bello, lo verdadero y lo justo.

SENTIDO E IDENTIDAD

La identidad expresiva, hija del romanticismo y el existencialismo, es creativa y recursiva, narcisista y estética. Para la posmodernidad, solo quien es original —o lo pretende— puede ser auténtico. Ser alguien es elegir, porque la libertad es ausencia de obstáculos, un patrón polimorfo y constantemente reconfigurable; de ahí que solo la sexualidad escogida sea genuina, y la aceptada siempre sospechosa. Todo juicio externo y toda aspiración de objetividad (realidad incluida) resultan opresoras. Fugaz, fluida y perpetuamente inestable, la posmodernidad es también consumista y utilitaria, comercialmente juiciosa. Muertos, si hacemos caso a Nietzsche y Foucault, Dios y el hombre, y agotados los grandes relatos, el individuo posmoderno no ceja en la búsqueda de sí mismo, y para ello exige un ayuda de cámara que lo provea de ungüentos, cirugías y esparcimientos.

Lo cierto es que la identidad es social, dialógica y narrativa. Solo se entiende sobre el fondo de un cálido horizonte humano, lo opuesto del glacial paisaje objetual de Roquentin. Como dice Taylor en La ética de la autenticidad, las cosas solo adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad, contra un horizonte, y si queremos definirlas significativamente no podemos suprimir dicho horizonte. El sujeto necesita una objetividad desde la que entenderse; por eso el subjetivismo extremo aboca a la desorientación y la angustia, y ese yo sartriano separado de todo y de todos (los «convencionalismos» que rechaza) está condenado a la náusea, a que su integridad quede desmantelada.

Perdida la integridad, perdido el honor; y es lógico que abrace un deletéreo adanismo si pienso que mi identidad es tanto más auténtica (expresiva) cuanto menos filiación reconozca con algo preexistente y menos tome a su cargo la humanidad venidera. Cada individuo que llega al mundo, al tomar conciencia de su unicidad, es invitado a festejar ese yo que se inaugura. Desgraciadamente, en el momento en que ese yo entra en competencia con otros yoes

únicos e inconmensurables comienza la inane batalla para distinguirse, y bulle el mercado de las personalidades, para regocijo de quienes venden los complementos. El proyecto es inútil, un despilfarro, porque el yo es una creación social, y no somos sino esa tensión entre lo que ha hecho de nosotros el pasado y el futuro que abrimos porque hemos vivido.

La ejemplaridad, los mitos heroicos y los relatos conminan a la persona de honor a medirse respecto a ciertos patrones arquetípicos de conducta. En opinión de Berger, el Quijote ha desvelado la vacuidad de este proyecto arquetípico; Alonso Quijano está «encantado», y la modernidad, como dijo Weber, ha supuesto justamente un desencantamiento del mundo. Acierta Berger al señalar que el descrédito del mundo de la caballería presagia la razón instrumental («Mire vuestra merced que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento»); esa mofa de la locura del Quijote es enteramente moderna. Pero yerra al no detectar que Cervantes está proponiendo un reencantamiento, la recuperación de los principios, las causas nobles, el honor íntegro y ético. En ese sentido, no hay nadie en la novela más cuerdo que Alonso Quijano, que anuncia sin ambages su proyecto: «Sancho, amigo mío, has de saber que yo nací por querer del cielo en nuestra edad de hierro para resucitar en ella la de oro».

Ese reencantamiento combina la independencia de juicio con la constancia de que necesitamos a los demás para construir quiénes somos. En las sociedades de honor, dice Bourdieu, «el individuo aprende la verdad sobre sí mismo por intermediación de los otros y [...] el ser y la verdad de una persona coinciden con el ser y la verdad que otros le reconocen». Como estamos en el siglo XXI y ya podemos ser plenamente individuos, esos otros mediante los cuales me identifico no pueden ser mi tribu al modo del pueblo cabilio que Bourdieu estudia; han de ser los prójimos que mi acción sobre el mundo revela. Necesito esa otredad para individuarme porque como ser humano encuentro el sentido dirigiéndome a algo o alguien distinto de mí mismo, esto es, trascendiéndome. En La idea psicológica del hombre, Frankl pone el ejemplo del ojo, que para percibir visualmente el mundo necesita curiosamente ser incapaz de percibirse a sí mismo. Si tengo cataratas, veo una nube —mi ojo ve su propia catarata—, y si tengo un glaucoma, veo un halo —mi ojo

percibe su propia tensión ocular aumentada—, mientras que el ojo que funciona bien no se percibe a sí mismo. Análogamente, el ser humano alcanza el sentido solamente cuando deja de verse y se abre a una causa en la que pueda servir o a una persona a la que pueda amar.

Si el mundo tiene sentido es por la presencia de otros seres humanos a los que amar y otras dignidades que defender. Tan pronto los demás son solo ulteriores objetos del mundo el sentido se disipa, como vemos en la desgraciada conclusión de Roquentin. En ese momento ya no hay motivaciones, razones para actuar según yo elijo, sino meramente causas que determinan mi comportamiento sin que mi voluntad intervenga. Este es el mundo mecanicista e inhumano que lleva a la desesperación a tantos, que hunde a tantos en la náusea. «Cuando al cortar cebollas lloro» —explica Frankl— «mis lágrimas tienen una causa, pero yo no tengo una razón, un motivo para llorar. Cuando pierdo a un amigo, tengo una razón para llorar». El resultado de no responder a un otro, negando todo compromiso y toda atadura, es tener que conformarse con llorar por las cebollas, y detrás vienen esas neurosis posmodernas que Frankl denominó noógenas: la enfermedad existencial por antonomasia, una soledad perfectamente compatible con mantener cientos de relaciones útiles y vivir una vida «exitosa».

Lo que el hombre necesita no es ausencia de tensiones, sino algo por lo que merezca la pena luchar, porque pertenece a nuestra esencia última ser capaces de ser responsables. Todo el mundo debe rendir cuentas ante alguien (Dios, sus hijos, el amor de su vida, la humanidad entera), porque esa rendición de cuentas es una vía de sentido que carece de sustitutos razonables. Lo que importa, como dice Roberto Calasso en Las bodas de Cadmo y Harmonía, es conducirse «hacia el honor o la muerte, la victoria o el sacrificio, las bodas o la súplica, la iniciación o la posesión, la purificación o el luto, hacia todo lo que escuece y exige un significado». La posmodernidad ha ensayado justo lo contrario: la felicidad desde la negación autosuficiente de todas las deudas. Las muchas neurosis noógenas que ha producido —que podemos rastrear en el creciente recurso a los estupefacientes, los antidepresivos y los medicamentos opioides, y en las silentes e inasumibles cifras del suicidio— son la prueba palpable de su estrepitoso fracaso.

En Antonio y Cleopatra, el drama de Shakespeare, Marco Antonio se compara, tras perder su honor, con una nube que no puede conservar una forma identificada y se difumina en la nada. Necesitamos hormas, no ser la genial medida de todas las cosas. Cargar con el peso de la humanidad no es fácil; pero la persona de honor solo soporta una parte determinada, y así pues llevadera con el suficiente coraje. Por el contrario, el individualista expresivo, vapor evanescente y amorfo, pierde su vida en el vano intento de afirmarse y expresarse, para poder encontrarse.

EL BIEN, NO LA FELICIDAD

Una de las peores lacras que el individualismo expresivo nos ha legado ha sido el imperialismo teleológico de la felicidad. Gracias, en parte, al inestimable impulso de la llamada psicología positiva, se ha inculcado a millones de personas de todo el mundo la idea de que la felicidad es nuestra meta suprema. La tesis se presenta, además, como autoevidente. A partir de ese escabroso desvío en la historia de nuestra emancipación, ser feliz es la única finalidad posible, y cualquier otro propósito es un medio para lo mismo o es sencillamente irrazonable.

Por más que cuente con cada vez más adeptos, esta descaminada idea se da de bruces con cualquier análisis medianamente documentado sobre la conducta humana. Perseguimos multitud de objetivos y tomamos a diario un sinnúmero de decisiones que nos alejan de la felicidad incluso adrede. Hacemos esto o lo otro porque tememos u odiamos, por afán de poder o competencia, por espíritu de servicio, por amor, por orgullo, por vanidad, por curiosidad o por los motivos más diversos, y decir que se debe a que nos hace felices reducir el miedo, satisfacer nuestro odio, envanecernos, etcétera, no es más que un razonamiento circular y una simplificación terrible. Cuando uno solo dispone de un martillo, todas las cosas adoptan el irresistible aspecto de un clavo; respecto a la felicidad, la parte más endeble de la psicología y sus interesados voceros están en ello.

La ética del honor y el coraje rebate que la felicidad sea el fin último y sobre todo único de la especie humana. Apuesta en cambio por perseguir el bien, aunque no nos haga felices. Por supuesto, quienes apuestan por el fin único de la felicidad asumen que las personas honorables actúan en pro del bien porque eso es lo que las hace dichosas. Se equivocan. Todos los intentos de encuadrar el bien en el marco de la felicidad, como una forma de «egoísmo ilustrado», son extensiones de considerar la solidaridad como una forma de «egoísmo estratégico», y no van a ninguna parte. Una

persona que interviene para dispersar a una jauría que agrede a un desconocido que yace en el suelo no quiere ser feliz, sino hacer lo debido, y es muy consciente de que será muy infeliz de modo inmediato, si ella misma es atacada. Ni siquiera puede confiar en un contento futuro, pues puede que ni siga existiendo si la cosa se tuerce. Recordemos a Will Kane, sudoroso, vacilante, sufriendo, y lo cerca que estuvo de perecer en el intento. Sabemos, además, que las personas honorables no hacen esos cálculos, y que son muchas las que son «premiadas» por sus actos con la incomprensión y el desprecio, a lo que ellas mismas añaden el remordimiento de no haber hecho más de lo que hicieron. «Todos los hombres prudentes» —escribe Emerson en Heroísmo— «ven que la acción es claramente contraria a la prosperidad sensual; y es que cada acto heroico se mide contra sí mismo despreciando algún bien externo».

Cuando en Solo ante el peligro Kane tira de las riendas y detiene el carromato en el que se dirige a su luna de miel junto a Amy, elige el bien frente a la felicidad. Ha sido Kant quien con más nitidez ha trazado esta línea que separa el bienestar de la ética. En la Crítica de la razón pura, afirma que la moral no es la doctrina que nos dice cómo ser felices, sino como llegar a ser dignos de serlo. El bien y la felicidad no son fines incompatibles, sino distintos. Entre otras cosas, es posible buscar la felicidad a través del mal; es de hecho una táctica recurrente, y, a pesar de sus dificultades, no se puede demostrar que en ningún caso funcione. No queremos creerlo, ya sea por una especie de escrúpulo puritano o por no abandonar la falacia de la felicidad como fin exclusivo, pero hay miserables que son felices. Los que insisten en negarlo se parecen a quienes, contumaces en sus creencias marxistas, cada vez que se les muestra un nuevo ejemplo de miseria, opresión y criminalidad causados por un gobierno comunista afirman que esos gobernantes no son verdaderos comunistas.

Explica López-Aranguren en su Ética que «por ser la felicidad una posibilidad ya apropiada, el hombre está, como dice Zubiri, ligado a ella; en cambio, a las demás posibilidades —deberes— está obligado, ob felicitatem». Todo deber asumido pone límites a los propios deseos, y ciertamente la felicidad posmoderna es expansiva en cuanto a los deseos. Consecuentemente, el honor circula en dirección contraria; como forma de la libertad completa, es una

autolimitación que se elige. De modo que «la felicidad, en cuanto estado que se desea y se busca, le es al hombre completamente natural», dice López-Aranguren, «por lo cual no puede constituir un deber», como Kant había concluido. La felicidad es un don que merece celebrarse; pero ni es grande ni es noble.

La felicidad que es deseo y opciones es además un señuelo, es un picor insaciable y es contra natura. Elegimos pocas cosas, para ser honestos, al menos de las importantes: ni elegimos nacer, ni a nuestros padres, ni en general nuestra muerte. Esta determinación trágica no cancela en modo alguno nuestra libertad, sino que es su terreno de juego. También esclarece nuestras prioridades, y puede librarnos de la estúpida tiranía de los emoticonos. Sí podemos elegir en cambio entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo verdadero y lo falso. Desde ese lúcido punto de vista, el bien puede ser un fin vital. Lo es en el momento en que hacer lo correcto prevalece sobre hacer lo que me satisface, me apetece o me conviene.

Cabe la posibilidad incluso de que sea más fácil atenerse al bien que ser feliz. Llevamos décadas dando atosigantes vueltas en torno a la felicidad, con resultados muy magros. A pesar de que la posmodernidad haya preferido descaradamente el «empoderamiento» del individuo a su emancipación, ese mismo individuo se siente hoy menos capaz y a los mandos de su propia vida que hace dos mil años. Así, escuchamos a Epicteto decirnos, en Disertaciones por Arriano, que nadie puede impedirnos tener honor y ser de confianza, mientras que si nuestro deseo es conservar también lo que está fuera de nosotros —«tu insignificante cuerpo, tus bienes, tu reputación»—, lo vamos a tener muy difícil. «Si dejas que las cosas externas dominen sobre las que te son propias» —concluye Epicteto— «estarás cerca de ser un esclavo y cuanto antes te acostumbres, mejor». Se nos ha hecho creer que la felicidad es lo que más depende de nosotros; no es más que un infundio de esa pseudosabiduría de baratillo mal llamada «autoayuda». Sin embargo, nuestro comportamiento moral sí que está por entero en nuestras manos. Claro que hay influencias, atenuantes e inclinaciones; pero somos libres. No hay una sola circunstancia, congénita, socioeconómica o de otro tipo que no haya sido vencida por la voluntad de alguien que hizo lo correcto. Nuestro honor es, al ciento por ciento, asunto nuestro, y en el país moral de nuestros

actos reinamos con un poder casi absoluto.

La honestidad y entereza de los estoicos en cuanto a esto no han sido aún superadas. En sus Meditaciones, Marco Aurelio escribe: «Cuando te parezca difícil ejecutar una cosa, no pienses que es imposible para el hombre. Por el contrario, si una cosa es del dominio del hombre y entra en sus deberes, puedes estar seguro de que también se halla a tu alcance». Esta es la cortante verdad que tratan de ocultarnos los mercaderes de la felicidad, que nos incitan a «querernos» mientras disculpan todos nuestros vicios. Los estoicos, por el contrario, no concebían la felicidad sin deberes. Sigue Marco Aurelio: «Del cumplimiento del deber, así comprendido, resulta necesariamente una vida dichosa». Tenemos que hablar de esta dicha, necesariamente distinta, a la que hemos llamado eudaimonia, por ser una posible síntesis de la presunta antítesis entre felicidad y deber.

Y es que no solo resulta que la felicidad no es el único fin de los seres humanos, sino que ni siquiera hay una sola felicidad. Existe una distinción en el ámbito de la psicología entre la felicidad hedónica, ligada al placer, la eliminación del dolor, las «emociones positivas», las experiencias, las opciones, los deseos y las motivaciones extrínsecas, y la eudaimónica, que es de corte ético. Eudaimonia es un término aristotélico —que los estoicos hicieron suyo— emparentado con la virtud, la plenitud de nuestras capacidades, el sentido vital, la integridad, la excelencia, la autonomía, la trascendencia y las motivaciones intrínsecas. Desde esta perspectiva, la orientación al bien que el honor representa no comportaría tener que elegir entre la moral y la felicidad, sino poner la felicidad eudaimónica por delante de la hedónica. Las dimensiones de la eudaimonia correlacionan fuerte y positivamente con el honor y la valentía, cuando no forman parte de su misma naturaleza, según se ha podido ver en este ensayo. Y el propio Aristóteles expuso en Ética a Nicómaco que es la virtud justamente la que permite al individuo aspirar a cumplir con su télos, el fin para el cual existe.

Si la hedoné (ἡδονή) se ha impuesto cultural y comercialmente a la eudaimonia ha sido a fuerza de banalizar al ser humano. Sabemos por Aristóteles que no se lo puede entender sin hacer referencia a

las virtudes, y que carece de sentido concentrarse en los medios sin atender a los fines. Si el placer, la satisfacción y el contento son inservibles como guía vital es porque son inespecíficos, como las emociones tal y como las concibe Lisa Feldman Barrett, y por eso no nos permiten discernir si hemos de emprender un tipo de actividad antes que otro. Por lo demás, el disfrute y la excelencia no están siempre en el mismo sitio.

Estas conclusiones son especialmente pertinentes en lo que al dolor atañe. La filosofía ha postulado durante siglos la posibilidad de que una autoimagen robusta, de corte moral, sirva para combatir los muchos sinsabores hedónicos producidos por la cognición «estoy sufriendo y eso es malo». Los hallazgos psicológicos recientes en torno a la felicidad eudaimónica solo han venido a corroborarlo. A este respecto, la última pieza que se ha cobrado el bando psicológico es el de la «resiliencia», un término al que se recurre ad nauseam. Por supuesto, la entereza es un sentimiento desde siempre asociado al deber cumplido, es decir, al honor. En su Teoría de los sentimientos morales, Adam Smith explica que la recompensa que la naturaleza confiere a la buena conducta ante la adversidad es proporcional al grado de esa buena conducta. «En proporción al nivel de continencia necesario para dominar nuestra sensibilidad natural» —escribe— «así será de abultado el placer y orgullo por esa conquista, y ese placer y orgullo son tan grandes que ninguna persona que los disfrute cabalmente puede ser del todo infeliz». Smith habla de darnos un «autoaplauso»; aquí es donde entra el pundonor en escena, si no para extinguir nuestros padecimientos, sí desde luego para mitigarlos.

Al enfrentar graves consecuencias por cumplir con nuestros deberes, la entereza que segrega el coraje acude en nuestro auxilio. Kant tenía razón: no se llega al bien a través de la felicidad. Pero gracias a los efectos que asociamos a la eudaimonia, hay un gozo en el honor que resulta innegable. Recordemos también qué quiere decir ese «autoaplauso» al que Smith alude: es el «espectador imparcial» quien celebra, y, en consecuencia, no es un aplauso autocomplaciente, sino la cálida constatación de que se ha estado a la altura. Demorémonos en ese instante de la verdad, en los versos de ese «poema de la conciencia humana» al que Victor Hugo se refería, pues merece la pena desmentir a quienes han querido

deducir, últimamente desde la ciencia, que carecemos de libre albedrío. «En tales paroxismos de la angustia» —escribe Smith— «si se me permite la expresión, imagino que el hombre más sabio y resuelto se ve obligado, para preservar su ecuanimidad, a un esfuerzo considerable e incluso doloroso». Es decir: todo ser humano, al enfrentarse a un trance severo, se debate, pelea contra sí mismo. «Su sentido del honor, su aprecio por su propia dignidad, lo dirigen hacia la concentración de toda su atención en una perspectiva. Sus sensaciones naturales, ignorantes e indisciplinadas, lo atraen sin cesar hacia la otra». En ese quicio, antes o después, nos vemos casi todos, y algunos pasan por ahí a diario. No obstante, continúa Smith:

Es cierto que cuando sigue la visión indicada por el honor y la dignidad, la naturaleza no lo deja sin recompensa. Disfruta su propia y total autoaprobación y el aplauso de todo espectador sincero e imparcial. Por sus leyes inalterables, empero, él sufre de todos modos; y la recompensa que le es concedida, aunque muy apreciable, no es suficiente para compensar totalmente los padecimientos que esas leyes infligen. Tampoco debería ser así. Si los compensara en su totalidad, el propio interés no le brindaría motivación alguna para evitar un accidente que necesariamente debe disminuir su utilidad tanto para él mismo como para la sociedad, y la naturaleza, por el cuidado maternal que pone en ambos, pretendió que él evitara ansiosamente todos los accidentes de ese tipo.

Llamamos a esta sensación «entereza» porque al cumplir con nuestro deber experimentamos la unidad con el ideal, aunque sea transitoriamente. Esa unidad es racional, sentimental y existencial. Alcanza la eudaimonia literalmente quien tiene un buen (εὐ) daimon (δαίμων). Platón dice en El banquete que los daimones son intermediarios entre el hombre y los dioses, guías en el camino de la vida que también nos acompañan al Hades en la hora de nuestra muerte; Aristóteles dice en Ética a Nicómaco que ese daimon, esa voz interior, es nuestro carácter. Esta integridad percibida de la eudaimonia es mucho más que el «bienestar subjetivo» (subjective

well-being), tal vez el intento más completo y reciente de medir la felicidad hedónica, de naturaleza eminentemente emocional y positiva, porque la eudaimonia no es un estar, sino un ser.

Desde esta perspectiva, el honor ético es también una derivada del conatus spinoziano, la disposición a mantenerse en el ser, por ser la disposición a mantenerse en el cumplimiento del deber. Afirma Spinoza en su Ética que este apetito es la tendencia que todo ser manifiesta a mantenerse en la unidad; y el honor es la tendencia a mantener la integridad en cuanto a lo justo. «El apetito, en resumidas cuentas, es lo que quiere o bien de lo que [un ser] huye, el deseo o la voluntad». El apetito mueve, como los motivos y las emociones; el conatus es la inercia existencial por la que algo se resiste a ser destruido. El honor es justamente eso respecto a la dignidad propia y ajena. En este sentido, el heroísmo puede entenderse, o bien como una superación del conatus spinoziano (en la medida en que se reconocen fines superiores a la autoconservación), o como una ampliación moral de ese apetito hasta englobar a los alter egos. Un héroe aspira a la permanencia en el ser de toda la dignidad presente incluso al precio de su propia vida, es decir, pretende el bien y respalda esa pretensión con sus actos sin que las consecuencias le importen.

Solo puede mantener la integridad del yo aquel cuya vida es una historia coherente. «¿En qué consiste la unidad de una vida individual?» —se pregunta MacIntyre— «La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única». Esa integridad es impensable si nuestra historia no echa raíces en otras historias, en otros tiempos y en otras vidas, si no nos sentimos codón de una cadena de ADN más amplia, un capítulo más de una narración que nos supera. Cualquier intento de desgajarme de mi pasado o de mi futuro me pulveriza. Y al revés: una acción justa puede cambiar para siempre la vida de una persona por la vía del significado. La experiencia del bien realizado aporta un sentido de totalidad que previamente no estaba o fortifica el que preexistía. Ser íntegro es ser corresponsable, una corresponsabilidad que no es jamás colectivista, un disolverse en un todo, sino el reconocimiento de una deuda y de la capacidad de endeudarse; es afirmar que Roquentin se equivoca y no somos una figura recortada sobre un paisaje absurdo.

Al hacer que el honor y el coraje dirijan nuestros comportamientos morales, nos declaramos herederos. Reconocemos así que no se es virtuoso para ser feliz, y negamos además que, como Nietzsche sostenía, sean las personas felices las que devienen morales; se hace lo que hay que hacer para trasladar la antorcha que la humanidad nos encargó proteger en esta fugaz carrera de relevos. Cuando descuidamos la justicia, la verdad y el amor corrompemos nuestras tradiciones, y las instituciones y prácticas que las encarnan, y en cuanto a la sociedad no somos parte de la solución, sino del problema. Recordemos el comentario de Mahler: la tradición es la transmisión del fuego, no la adoración de las cenizas.

Este trayecto brevísimo que es nuestra vida puede ser extraordinariamente significativo. A los noventa y siete años, Irena Sendler, al no acudir por su delicada salud a recoger un premio que una asociación le otorgaba, hizo llegar una nota en la que decía: «Todos y cada uno de los niños salvados gracias a mi ayuda y la de todos aquellos mensajeros secretos, que hoy en día ya no están entre nosotros, son la justificación de mi existencia, no un motivo para el homenaje». Según ella misma afirmó, el día en que los nazis irrumpieron en Polonia le pareció que su existencia adquiría un propósito; «esta es mi misión, seguir esa estrella», canta Alonso Quijano.

La tarea consiste entonces, como decía Scheler, en concentrar al mundo en el hombre y dilatar al hombre en el mundo. El honor ético es el puente que une esas dos orillas aparentemente lejanas, según los científicos que estudian el comportamiento humano y algunos filósofos: la moral universal (formal e intelectualista) y la moral local (emocional y práctica). Sobre esa base podemos reconducir el experimento civilizatorio, hoy en grave peligro. El universalismo que hay en curso, representado por la Declaración Universal de Derechos Humanos, solo lo impugnan los fanáticos. Pero se ha demostrado a menudo inoperante, en tanto ideal abstracto y legalista que decae sin la concreción diaria en los actos de muchos. Dicha Declaración requiere del honor ético para no terminar siendo un eslogan en el que se parapeten los cínicos o una aspiración desesperanzadora, por siempre distante. El humanismo, para ser verdadero, exige projimidad; como dice Unamuno en su ensayo Del sentimiento trágico de la vida, conlleva no poder

considerar a ningún otro humano un extraño. Hay demasiado humanismo de cartón piedra, de conferencia y de mitin. «Ni lo humano ni la humanidad» —reclama Unamuno— «ni el adjetivo simple ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre».

En la quinta escena del quinto acto de la obra, tras ser informado de la muerte de su esposa y apenas lograr conmoverse («tengo estragado el paladar del alma»), dice Lord Macbeth: «La vida no es más que una sombra en marcha; un mal actor que se pavonea y se agita una hora en el escenario y después no vuelve a saberse de él: es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada». Esa sombra es la individualidad aislada y volcada sobre sí misma, la individualidad que atiende al falso reclamo de la felicidad y antes o después se extravía. El mejor rumbo para que la vida humana sea plena y tenga sentido es que sea valiente y honorable.

MOLON LABE[1]

Plutarco nos cuenta que cuando el Gran Rey Jerjes, con un millón de soldados a sus espaldas, exige a Leónidas que rinda sus armas en el desfiladero de las Termópilas, el caudillo espartano le responde con una mirada retadora y las palabras Μολὼν λαβέ, que significan «ven y tómalas». «Acércate a por ellas si tienes lo que hay que tener», podría ser el mensaje expandido con el que el gallardo Leónidas despacha la petición de Jerjes. Pudiera parecer que no es más que una bravata, una licencia chulesca admisible en quien encara una destrucción cruenta y pronta. No obstante, ese momento único y esa expresión audaz que han pasado a la historia encierran mucho más: son la consecuencia de una determinada actitud vital y una cosmovisión en las que la muerte encaja de un modo que hoy nos resulta extraño, cuando no incomprensible.

Esa actitud y esa cosmovisión tienen una componente profundamente antiética: un colectivismo cruel que aplasta las justas ambiciones del individuo, cuya valía se considera, por comparación a la del cuerpo social, despreciable. Conocemos y justamente desaprobamos los métodos brutales de los espartanos (la disciplina extrema, la eugenesia, los rituales sádicos), pero no conviene precipitarse a menospreciar también la contigüidad humana en la que ellos creían, pues sería, como dicen los anglosajones, arrojar al niño junto al agua de la bañera. Igual que hemos sabido heredar el ágora ateniense sin la esclavitud que la hacía posible, podemos aspirar a revivir la arrojada entrega espartana sin su colectivismo feroz y abusivo. No se trata, en cualquier caso, de incorporar conductas como quien escoge de un muestrario, sino que habremos de desarrollar similares creencias y sentimientos por nuestras propias y contemporáneas razones.

Los espartanos actuaban de acuerdo a férreos principios morales ligados al mérito heroico y al deber como virtud. La agogé (ἀγωγή), educación pública, colectiva y obligatoria, forjaba hombres y mujeres convencidos de la trascendental importancia del honor.

«Con esto o sobre esto»: es lo que decían las madres espartanas a sus hijos al entregarles el escudo de guerra antes de entrar por primera vez en combate. Vuelve victorioso o muerto, hijo. Eran precisamente los escudos, elemento esencial en su inquebrantable falange, los que hacían de los lacedemonios un ejército temible. Perder el escudo en medio de la contienda se consideraba una falta gravísima, porque sin él ya no eras capaz de proteger a tu compañero. En términos generales, nadie da la vida por su país, tampoco por Esparta. Un Estado es una entelequia que no puede sostener emocionalmente muchas de las decisiones extremas que tiene que afrontar quien batalla. Das la vida por el tipo que está a tu lado porque él la daría por ti, y la das por el bien de la causa. No lo haces por un calculado quid pro quo, sino por sentirte parte de ese todo del que ambos formáis parte, en el que están también vuestros bisabuelos y los hijos de vuestros hijos. Los ciudadanos espartanos se hacían llamar entre sí homoioi (ὅμοιοι), es decir, «iguales». Es porque existe un dolor y una muerte que nos alcanza a todos que buscamos la compañía de los demás; lo peor que nos ocurrirá nos socializa. Esta igualdad en la mortalidad es la que alumbra la compasión que requieren las personas para poder obrar honorablemente.

Uno de los aforismos de Gómez Dávila reza: «Todo rueda hacia la muerte, pero solo lo carente de valor hacia la nada». El individualismo, que ha posibilitado la conquista de muchos derechos y nos pone en indispensable guardia contra los totalitarios, nos tritura por dentro cuando se torna desmedido, porque no hay plenitud sin amor y sin entrega. Por eso la gente tiene hijos; por esa estupenda razón y por un puñado de otras razones de mucho menor rango o sencillamente equivocadas. Cuando Leónidas parte a una muerte presumible, su esposa Gorgo le pregunta si hay algún mandato que quiera dejarle. Leónidas le contesta: cásate con otro hombre valiente y dale valientes hijos. En palabras del escarmentado protagonista de La flaqueza del bolchevique, novela de Lorenzo Silva:

Todo lo que uno padece por sí mismo es mierda que cae en la arena donde nada nace. Lo que uno padece por otro, en cambio, es la

semilla de la que brota el árbol de la memoria. Y ese árbol sostiene al hombre ante la amenaza de la arena, la mierda, el olvido y la muerte.

Cuando alguien moría, los romanos decían: «Se fue con la mayoría». Ahora, como entonces, seguimos relacionándonos con nuestros muertos, cuyo mundo no se ha detenido. Los muertos pueblan las memorias de los vivos, prolongándose en las decisiones y experiencias de las generaciones en liza y de las que vendrán tras ellas. «Qué sentido tiene luchar, si al final te van a olvidar», canta Marius Pontmercy en el musical Los miserables. Visto desde la orilla del honor ético, no es cierto que haya olvido. Puede costarnos seguir ese hilo que traba unas generaciones con otras, y puede que muchos individuos continúen ignorando cuánto de lo que son se lo deben a quienes les precedieron. Pero esa ignorancia les atañe solo a ellos y no afecta a la realidad de ese vínculo, que es indiscutible.

Leónidas supo que en la garganta de las Termópilas se oficiaría una sangrienta coronación, y que ese, su segundo reinado, se extendería por muchos siglos. Con los rescoldos de aquella jornada han prendido millones de visiones sobre la grandeza del coraje, el valor del sacrificio y el espíritu de servicio, visiones que han alentado a muchos seres humanos que nunca vivieron en Laconia. Son los gestos colectivos de los espartanos, no su ferocidad o sus imposibles físicos, los que explican que la truculenta 300, la película que recrea la batalla de las «Puertas Calientes», tuviera tanta resonancia. Aún hoy, a quien pasee por aquellos parajes, le costará contener la emoción al descubrir a sus pies, grabado en piedra, el dístico con el que Simónides le puso voz al último pensamiento que compartieron los héroes de las Termópilas: «Caminante que vas hacia Esparta, diles a los espartanos que aquí seguimos, como se nos ordenó».

En cuanto a las realidades más desagradables de nuestra especie, puede que insensibilizarnos, que ha sido nuestra ocupación principal en los últimos tiempos, no nos cure. Es muy posible que trivializar nuestras oscuridades nos haga solo más cobardes, y no más libres. Y es un hecho que, frente a la experiencia inmediata, toda imagen a distancia, toda tele-visión, trivializa. Los cuerpos despanzurrados que salpican el telediario no son muertes. Nos

resultan virtualmente indistinguibles de los efectos especiales de las películas y las series, y apenas nos enseñan algo sobre el morir y el sufrimiento.

Decía Emil Cioran que un paseo por el cementerio es una lección de sabiduría casi automática. Pese a la ausencia de cadáveres, miembros mutilados y manchurrones escarlatas, dicho paseo, cuando es pausado y está imbuido de un sentimiento filosófico, logra acercarnos a verdades que una pantalla jamás pondrá proveernos. Si, como sostenían los epicúreos y los estoicos, respecto a la muerte todos habitamos una ciudadela desmantelada, pocos actos serán más educativos que caminar, con el retardo que es adecuado a la proliferación de los pensamientos hondos, entre los nichos y lápidas de un camposanto.

Todos los subterfugios que hemos inventado e inventaremos para desterrar la muerte de nuestras mentes son precarios. Entregándonos a abotargamientos varios podemos reducir el aullido del abismo a un remoto runrún, pero a cambio tendremos que aceptar mucha insipidez en el vivir. El vitalismo, para ser valiente y juicioso, ha de ser liberado de soterrados pavores. La pandemia del coronavirus ha sido solo el penúltimo recordatorio de que sin el vivo horizonte de la muerte la vida no es más que tramoya. Si olvidamos a toda velocidad —para que el ánimo de consumir no decaiga o por cualquier otra razón nimia— que un virus ha destruido a millones de personas que han muerto ahogadas y solas, no habremos aprendido nada.

Montaigne decía que había que hacer sitio para los demás, como los demás habían hecho sitio para nosotros. La vida es significativa porque se acaba. Este bailecito fugaz e irrepetible que nos es concedido resulta espléndido porque mientras dura le hacemos burla a un proceso que hemos entrevisto tantas veces que ya lo sabemos inevitable: morir. Michio Kaku, físico y, por lo visto, futurólogo, ha declarado que en el futuro seremos inmortales. Pero, si lo fuésemos, ¿acaso seguiría teniendo sentido la palabra «dignidad»? Puesto que la dignidad nos remite a lo más valioso, si no existiesen el sufrimiento y un final para todos, ¿existiría acaso el valor? ¿Sería posible tener una personalidad moral? Ser inmortal, ¿no es una forma de ser superfluo?

Las cosas importan esencialmente porque un fundido en negro con su The End nos aguarda. Reconocer nuestras limitaciones, sin enojo ni alarma, aunque sea un quehacer difícil, resulta inexcusable para vivir bien. Simone de Beauvoir describe en Todos los hombres son mortales cómo Fosca, el protagonista, es condenado por ingerir un elixir a vivir eternamente (ese summum que quieren vendernos los transhumanistas). El resultado es que todo gozo, toda experiencia y todo vínculo personal pierden para él su sentido. La vida es bella porque termina. En sus Diálogos con Leucó, Cesare Pavese le hace decir a Hamadríade: «Si al menos este diluvio sirviera para enseñarles qué es el juego y la fiesta. El capricho que, a nosotros, inmortales, nos impone el destino, y lo sabemos, ¿por qué no aprenden a vivirlo como un instante eterno en su miseria? ¿Por qué no comprenden que su misma labilidad los vuelve preciosos?». Estar vivo es poder (y tener que) morirse. La muerte es el silencio de fondo desde el que destacan todas las notas de nuestra existencia. Sin ese silencio no habría música, sino solamente ruido. Un mundo sin dolor y sin muerte sería un mundo sin nobleza.

En El hombre bicentenario, filme basado en un cuento de Isaac Asimov, Andrew Martin es un robot que está dispuesto a renunciar a su inmortalidad a cambio de que se le conceda ser humano. El tribunal que ha de valorar su petición no logra entender qué lo ha llevado a tomar una decisión tan extrema, exponiéndose a la enfermedad, el dolor y la muerte. Estas son las razones que Andrew alega:

Siempre he intentado dar sentido a las cosas. Debe de haber alguna razón para ser como soy […] Estoy envejeciendo, y mi cuerpo se está deteriorando. Y al igual que el de ustedes, al final dejará de funcionar. Como robot, podría haber vivido siempre; pero hoy les digo que prefiero morir como hombre que vivir toda la eternidad como máquina.

La hermosa partitura que acompaña esta escena, que firma James Horner, lleva por título “The Gift of Mortality” (“El obsequio de la mortalidad”). Solo se es cuando hay un día en que se ha sido. ¿Y

qué me convierte en tu prójimo, despierta mi compasión y hace que me comporte como una persona honorable, pensar que los dos hemos recibido al nacer la misma sentencia de muerte, o creer que tú te pudrirás en el infierno mientras que yo iré al cielo con mis setenta y dos huríes? Compartir el horror de nuestra segura desaparición, igualar nuestros finales, nos emancipa y nos une.

Buscamos ingenuamente la perdurabilidad con un sinfín de ademanes. Lastramos de candados el romano puente Milvio; pringamos de chicle la californiana Bubblegum Alley; firmamos fachadas, puertas de urinarios y bancos de parques, y antes de que se inventaran los muros de Facebook, hasta tallábamos asaeteados corazones en las cortezas de los árboles. Hacemos de todo con la estéril intención de dejar una huella que sea imborrable. También nuestras pirámides y mausoleos dan cuenta de que somos como condenados que arañan las paredes de sus celdas para dejar constancia de que allí estuvimos, y contarnos el cuento de que siempre estaremos. Ofuscados como estamos con el ansia de no dejar de vivir, se nos escapa el grandioso valor de haber vivido.

En la obra homónima de Camus, Calígula discute con Escipión hasta qué extremo está resultando horrendo el reinado del primero. A fin de cuentas, dice Calígula, otros emperadores, dotados de un afán de conquista que él no siente, se han cobrado con sus decisiones muchas más vidas humanas. «Si supieras contar» —le dice— «sabrías que la menor guerra emprendida por un tirano razonable os costaría mil veces más cara que los caprichos de mi fantasía». Calígula es sanguinario, voluble y homicida; pero sale barato, por comparación con otros. Escipión le explica que no se trata de echar cuentas, sino de saber que el verdadero horror proviene del dolor sin sentido: «Por lo menos sería razonable, y lo esencial es comprender».

Los seres humanos necesitamos explicaciones, sin las cuales nuestros sufrimientos se agravan indeciblemente. No todas son igual de sólidas ni los hechos las respaldan en la misma medida. En cualquier caso, a más comprensión, menos padecimiento; es la recompensa del íntegro a la que Adam Smith se refería. Camus escribe: «El rebelde no pide la vida, sino las razones para la vida»; y «luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida,

a combatir por la regla y la ciudad». Es el dolor absurdo el que resulta espeluznante; los seres humanos podemos soportar prácticamente cualquier cosa si creemos haber averiguado su porqué, y aguantamos mucho más si ese porqué es bueno.

Leónidas sabe muy bien por qué está con ambos pies bien plantados en la tierra de aquel angosto desfiladero atestado de enemigos. Puede erguirse con vigor (¿quién dijo que sin miedo?) frente a Jerjes y su infinidad de invasores porque se sabe parte de algo más grande que él mismo, algo que, gracias a su valor, le sobrevivirá. Cuando uno conoce por qué no tiene escapatoria, y a qué fin sirve su sacrificio, puede morir con la tranquilidad suficiente como para lanzarle a su rival un último desafío. Nadie desea para sí el dolor, la humillación o las adversidades. Pero casi nadie pasa mucho tiempo sin que salga su número en la lotería del sufrimiento, y entonces, cuando el escenario muda por completo, surgen los ruines y los justos, los héroes y los cobardes.

Decía Goethe que la vida, por más que sea breve, no tiene por qué ser además insignificante; el volumen de sentido que le insuflemos es asunto nuestro. La persona de honor se sabe tesela de un mosaico; puede que sea incapaz de ver la figura completa, pero sabe que la tesela que es ella está en su sitio. Cuando la vida es una monótona contienda de deseos y banalidades, se convierte en una cárcel diminuta e infame; cuando es una ofrenda entregada al ensanchamiento de lo humano, emula la eternidad fidedignamente. El cimiento existencial de la expresión Μολὼν λαβέ es una cosmovisión en la que uno se siente parte de un proyecto de humanidad de un valor gigantesco. Si se entiende esto, se entenderá también que el honor no es una palabra gastada, una ficción moralista o un rancio disfraz para la soberbia, sino el lugar del que parten nuestras mejores disposiciones morales.

Leemos en la Odisea que, estando en el Hades, Aquiles se lamentaba diciendo que prefería ser porquerizo en la Tierra y seguir vivo que ser un rey en el mundo de los difuntos. A Leónidas tal juicio le hubiera parecido justamente una porquería. Eligió su muerte y la convirtió en un acto de afirmación y libertad, en la expresión heroica de su voluntad. El heroísmo sin norte, le escribía Camus a su amigo-enemigo alemán veinticinco siglos más tarde, es el único

valor que queda en un mundo que ha perdido el sentido. ¡Tantas veces conocimos que los que quedaron con vida se llevaron la peor parte! No solo por arrostrar la ausencia de los que se fueron, sino por tener además la conciencia de no haber culminado una idea cuya dignidad pedía a gritos pelear hasta la última gota de sangre. Un pasaje de la Sátira VIII de Juvenal, que Kant cita en su Crítica de la razón práctica, lo resume insuperablemente: Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas. No hay mayor pecado que preferir la vida al honor, perseverando en vivir al precio de sacrificar lo que hace que la vida merezca ser vivida.

«Cuando está la casa terminada, llega la muerte», dice el proverbio turco que rescata Thomas Buddenbrook en la novela de Thomas Mann. Cumplida la tarea, se puede encarar el final de pie y con el alma envuelta en un soplo de paz. Resuenan las palabras de Hemingway: el coraje consiste en conservar la gracia cuando somos sometidos a una presión enorme. Me parece que no hay mejor descripción abreviada de lo que significa, ayer como hoy, Molon Labe. Para una alternativa y ligeramente más holgada, cedo la palabra a Epicuro:

He desbaratado tus emboscadas, oh destino, he cerrado todas las vías por las que podías alcanzarme. No nos dejaremos vencer ni por ti, ni por ninguna fuerza maligna. Y cuando haya sonado la hora de la inevitable partida, nuestro desprecio por quienes se agarran vanamente a la existencia estallará en este hermoso canto: ¡Ah, cuán dignamente hemos vivido!

DA CAPO

El honor ético, que consiste en cumplir con los propios deberes respecto al prójimo y uno mismo, es una versión evolucionada del honor íntegro que incorpora cuanto hay de moralmente valioso en los honores ancestrales. Se basa en la dignidad y se encarna en un tú que me interpela, un conciudadano de la Cosmópolis con quien interactúo en situaciones reales. Opera a través de tres sentimientos morales esenciales, que miran en otras tantas direcciones: la vergüenza ante lo bajo, la compasión frente a lo igual y la reverencia hacia lo alto. Ser moral requiere un corazón educado, y eso incluye el desarrollo de ciertos sentimientos hacia uno mismo, el más importante de los cuales es el autorrespeto. El honor no es «valores», sino comportamientos, y el poso que estos dejan en el carácter.

Si los héroes homéricos y los nuevos superhéroes, los mitos y las crónicas sobre personas justas y valientes siguen moviéndonos, es porque hay una inclinación natural en nosotros hacia el honor y el coraje. Por más que la historia sepa de giros y azares y nada esté escrito, la sociobiología humana escribe derecho sobre renglones torcidos. «No existe un espectáculo más auténtico y hermoso que una acción noble y generosa ni nada que cause más horror que una cruel y desleal», dice Hume en su Tratado de la naturaleza humana. El altruismo no es una posibilidad menor al egoísmo, y no somos más brutales que generosos. «Entre todas las diferencias que se dan entre el hombre y los animales inferiores» —escribe Darwin en la más inmortal de sus obras— «el sentido moral o la conciencia es de lejos la más importante», y añade:

Queda recogido en esa breve e imperiosa expresión, «lo debido», tan llena de significado. Es el más noble de los atributos del hombre, aquello que lo conduce sin asomo de dudas a arriesgar su vida por la de un prójimo, ya sea tras las debidas deliberaciones o impelido

simplemente por el profundo sentimiento del bien o el deber, o a sacrificarla en alguna gran causa.

Sorprendentemente, de todas nuestras propensiones, tal y como las refleja el arte, las registra la historia y las desmenuza la ciencia, solo solemos reconocer como genuinamente propias las ligadas a la codicia, el egoísmo y la violencia. Sin embargo, la teoría evolutiva puede explicar por qué somos morales, y la neurología aclara cómo es que pueden imponerse nuestras intenciones más desinteresadas. Podemos ser canallas, podemos ser héroes.

La valentía no es un coadyuvante al comportamiento moral, sino su médula. El coraje, ariete principal del honor, es la capacidad de doblegar la emoción del miedo. Para distinguirse de la mera osadía ha de apuntar al bien. Es un comportamiento que se desarrolla por habituación o admiración, y está fundamentalmente ligado a la autoeficacia, la creencia en que uno es la principal causa de sus efectos. Implica también abandonar posturas pacatas respecto a la violencia, que no siempre es nociva.

La libertad completa comprende tres aspectos: no ser oprimido, ser responsable y conocer y resistirse al tirano que habita en nosotros. Solo quien autónomamente asume deberes puede decirse soberano de sí. Responsabilidad es dar respuesta a un prójimo que me observa y cuyo sufrimiento me exige. Sin responsabilidad y sin deberes no hay verdadera sociedad, sino un equilibrio de intereses siempre al borde del precipicio. El deber es «el seco ángel de la conciencia», en la bella expresión de Adam Zagajewski; a pesar de esa sequedad, es el lugar donde lo normativo y lo motivacional pueden fusionarse en una postura gozosa que llamamos pundonor. Existen otras razones para comportarse moralmente, pero ninguna es más poderosa y, por lo tanto, mejor, que conquistar ese orgullo noble y alegre.

Hay un bien universal y objetivo. El relativismo metodológico es un logro impagable; el moral es un despeñadero, es falso y promueve comportamientos perversos. Hay una premisa cero común a todos los sistemas éticos: todo sufrimiento evitable es un mal absoluto, y toda vida humana no insoportablemente sufriente es un bien

absoluto. Hay también sendos bienes internos universales, la igualdad y la libertad. El bien objetivo es rectitud, orden, proporción y belleza. El honor, a diferencia del utilitarismo, es una ética de la convicción que no admite componendas, y supone el más elevado estadio de desarrollo moral a nuestro alcance.

Hemos accedido a las más altas cotas de progreso material y moral gracias a la emancipación del individuo y su protagonismo en la historia. Cuando nos abandonamos al colectivismo, falta conciencia y espacio para que los sujetos puedan emprender sus propios proyectos vitales, y se multiplican las injusticias. El individuo es más cuando convive con otros; pero su disolución en el Estado o la tribu propende al crimen. En un capítulo titulado «Pensamiento racial nacionalsocialista», que escribió para un volumen en inglés —German Speaks— con fines propagandistas, Walter Gross afirmaba que «la civilización solo es posible si el individuo se convierte en parte del todo». En el honor de bandería, el individuo recaba identidad a través de su grupo; en el honor ético, el ser humano se redescubre parte sustantiva y transitoria de una humanidad sola.

No obstante, el proceso de individuación ha enfermado en su última etapa posmoderna de algo denominado individualismo expresivo, que amenaza con quebrar las sociedades libres para, populismo mediante, volver a rendirlas a los pies de los totalitarios. En ello están potencias colmeneras como China, y las grandes compañías que, colonizando nuestra privacidad desde posiciones monopolísticas, aspiran a lucrarse con la predicción de nuestros comportamientos y su modificación interesada. En un artículo titulado "The Death of Individuality", Alex Pentland, científico de la computación y propietario de diversas empresas del ramo, afirma que «va siendo hora de que abandonemos esa ficción de los individuos como unidad básica de racionalidad y reconozcamos que nuestra racionalidad está principalmente determinada por el tejido social que nos rodea». Para contrarrestar todas estas tendencias, necesitamos retomar el sendero de la emancipación y aspirar a un individuo que, sin dejar de ser vivamente social, sepa quedarse a solas. Solo madura quien abandona la seguridad del hogar para perfeccionar el carácter y hacerse cargo de sus deberes. El proceso de individuación que ha posibilitado ese viaje ha avanzado en paralelo al desarrollo de los Estados, cuyo crecimiento propició la

explosión de la vida privada. Pero esa relación está cuajada de tensiones, y el Estado contemporáneo, al agigantarse, deviene paternalista y nos incita a abdicar de nuestra soberanía. Sumémosle a esto la última pandemia, que ha aumentado nuestros miedos y nos ha empobrecido y debilitado, nos ha hecho más proteccionistas y tribales, más anhelantes de un poder fuerte. Elevada la apuesta de los poderes oscuros, corresponde elevar nuestras aptitudes morales. La democracia es una flor frágil; no sobrevivirá si no proliferan determinados seres humanos.

La ética del honor y el coraje, que se compadece con los sentimientos civiles que necesitamos para reavivar las sociedades libres, ha de trasladarse al ámbito político para que sirva de dique frente a las regresiones en ciernes. Los sentimientos morales que sustentan el honor son civilizatorios, como civilizatoria es su defensa de la verdad, que es el corazón de la libertad civil. El honor ético es nuestra principal esperanza en cuanto al presente y el futuro de la convivencia, porque lucha contra todos los nacionalismos y es transversal respecto a las distintas posturas del espectro político, descontadas las antidemocráticas. El fin es propiciar una ciudadanía instruida, emancipada y valiente que cuide la democracia.

El heroísmo no es sino un caso extremo del honor: su materialización cuando las circunstancias y riesgos exigen un máximo de coraje. El heroísmo es asiduo y se da en todas partes. Las vidas heroicas son ejemplaridad que necesitamos para equilibrar el sistema de espejos que conforma nuestras sociedades, y para combatir las mediocracias, tan persistentes como lesivas. Necesitamos las virtudes grandes para contrapesar el sofocante espectáculo de lo insustancial y lo deplorable, jaleado por quienes se lucran con nuestros bajos instintos.

La posmodernidad ha hecho sitio a diversas disfuncionalidades noógenas, dolencias del espíritu que quiebran la cadena del sentido. Somos deudores de nuestros deudos; quien no está dispuesto a obligarse se aísla y ve amenazada su vida por la náusea. El honor, por el contrario, es una moral con raíces, es trascendental porque me religa al futuro y al pasado. Conforma mi identidad en la medida en que «ser es, esencialmente, ser memoria», como dice

Emilio Lledó en El silencio de la escritura, «es encontrar una forma de coherencia, un vínculo entre lo que somos, lo que queríamos ser y lo que hemos sido». La identidad es un anhelo invadeable; si no lo atiende el honor ético, lo hará el tribal-identitario. Bajo la atenta mirada de mi prójimo y a los mandos de mi existencia, reconozco que no se puede ser alguien sin ser parte de algo. Ese algo es una historia del que somos un capítulo que brilla, sí, con la luz de la dignidad propia, pero capítulo, al cabo. Resplandece quien antepone el bien a su felicidad.

Podemos conservar todos los progresos de la individuación y volver a vincularnos con nuestros descendientes y predecesores. Para conseguirlo, tendremos que atenernos al plan trazado por Faulkner, quien, en su discurso de aceptación del Nobel en 1950, se negó a aceptar la foucaltiana «muerte del hombre» e instó a los poetas a recordarnos «el coraje y el honor y la esperanza y el orgullo y la compasión y la piedad y el sacrificio». Necesitamos una vida más épica, poder decir lo que Thomas Mowbray a Ricardo II cuando este le pide algo a lo que su conciencia no puede avenirse: «Mandáis en mi vida, pero no en mi honor. Mi vida se os debe; mi buen nombre, no, pues cuando yo muera, sobrevivirá, y para el oprobio no os lo voy a dar». Dinero, éxito, poder; todas esas cosas, antes o después, desaparecen, o se muestran en su radical insignificancia, y solo nos queda aquello con lo que no puede especularse. «Mi honor es mi vida; con ella florece», dice Mowbray. «Quitadme el honor y mi vida muere. Permitid, buen rey, que mi honor defienda; si vivo con él, por él yo perezca».

MARLOWE, QUIJANO

El epígrafe con el que se abre este libro es una frase que pronuncia Tamerlán el Grande en La masacre de París, el drama de Christopher Marlowe: «Virtue is the fount whence honor springs»; «La virtud es la fuente de la que brota el honor». Fueron años de cavilación, estudio y conversaciones en torno a esta sentencia las que engendraron esta obra. Sucede a veces que una cita lograda se te clava en la mente como una molesta astilla. La repites, llena tu paladar y tu alma, pero algo no encaja. La belleza es también una potencia del pensamiento, y tratar de cohonestar lo bello con lo cierto es una de las vías por las que el saber nos estimula y nos reclama.

Lees posteriormente a Tomás de Aquino afirmar en la Summa Theologica que el honor es debido a la experiencia, «pero la excelencia de un hombre se juzga sobre todo de acuerdo a su virtud […] Y por lo tanto el honor, hablando con propiedad, se refiere a la misma cosa que la virtud». No has dejado atrás a Marlowe, pero emprendes una travesía hacia otra parte. Más tarde, te encuentras con Fox Morcillo en De honore preguntándose: «¿Cómo podría mantenerse la virtud si elimináramos el honor?». Recibes un fogonazo, pero sigues a tientas. Has de averiguar qué es, realmente, el honor, cómo opera, y por qué sigue inflamando el pecho de los mortales; por qué en una era en la que casi todas las grandes palabras parecen muertas, esta sigue ardiendo en nuestros corazones. Finalmente descubres, mirando con nuevos ojos vivencias propias y ajenas, que funciona justo en sentido contrario, que solo cuando le das la vuelta a esa sentencia consigues que, sin perder un ápice de su belleza, pase a ser cierta: el honor es la fuente de la que brota la virtud, el manantial del bien.

En el musical El hombre de La Mancha, al finalizar la obra, Aldonza visita al viejo caballero andante, gravemente enfermo. «Soy Aldonza», le dice. Él no es capaz de reconocerla, ni recuerda que es don Quijote, sino solamente Alonso Quijano. Pero Aldonza necesita

que recuerde, es decir, que vuelva a atravesar su corazón lo que ya sabe. «Por favor, trate de recordar […] que me llamó por otro nombre: Dulcinea». Aldonza Lorenzo, una paria, reconquistó su dignidad gracias a la elevación honorable que el coraje quijotesco realizó en ella. «¿Podría devolverme el sueño de ser Dulcinea, la hermosa y espléndida gloria de ser Dulcinea?».

«Tal vez no fuese un sueño», le responde don Quijote, removiéndose en el lecho en el que está postrado. Nace un destello, una esperanza a la que Aldonza se aferra para avivar al héroe. «Habló usted de un sueño, y de una misión. Habló de que había que luchar, y de que no importaba ganar o perder, siempre que se persiguiese una misión». «¡Las palabras, recuérdame las palabras!», le pide don Quijote.

Soñar el sueño imposible,

combatir contra el enemigo imbatible

soportar un dolor insoportable

acudir donde ni los más bravos se atreven.

Corregir el mal que no puede ser corregido,

amar, puro y casto, desde la distancia,

alargar, aunque exhaustos, los brazos

para alcanzar la estrella inalcanzable.

Don Quijote se despabila, se pone en pie, recupera las fuerzas, vuelve a mirar al firmamento. Dulcinea se asusta, porque su estado es lamentable. «¿Que estoy mal? ¿Qué es la enfermedad para el cuerpo de un caballero andante? ¿Qué le importan a él las heridas? Cada vez que cae, se levanta, y ¡ay de los malvados! ¡Sancho! ¡Mi armadura! ¡Mi espada!».

Esta, querido lector, es nuestra sagrada tarea: despertar el honor que existe en nosotros, flameando en nuestra conciencia. La dignidad, si no hay alguien que la defienda, es una pura entelequia. En el venturoso viaje hacia nuestra soberanía equivocamos el rumbo en el último instante. Nos mintieron los mercaderes y los demagogos, y nos mentimos a nosotros mismos con una cultura fofa y autocomplaciente: no estamos en el mundo para ser felices, sino para merecer serlo. Solo cuando se vive noble y valientemente, militando en el bando virtuoso de la justicia, se vive de veras.

Estamos a tiempo de revertir la tendencia. Esta es nuestra racional esperanza inconquistable: que una nueva ética, más acorde a nuestra naturaleza, espada de la dignidad y más propicia al bien que las últimas que hemos ensayado, prolifere en el mundo. «Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia, otros por el de la adulación servil y baja, otros por el de la hipocresía engañosa, y algunos por el de la verdadera religión» —dice Alonso Quijano en la novela— «pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra». Por más golpes y burlas que reciba, y por más inalcanzable que sea su estrella, la humanidad merece la pena porque existen los quijotes, es decir, las mujeres y los hombres grandes y libres que no comercian con sus principios y se encomiendan al cumplimiento de sus deberes. Es la hora de tomar la adarga, la lanza, la espada; de cada uno de nosotros depende que ese sueño sea posible.

[1] Buena parte de las ideas transcritas en este apartado provienen de un ensayo homónimo previamente publicado en Alrededor de los libros. Madrid: Rialp, 2015.

AGRADECIMIENTOS

ESTE ENSAYO TUVO EL HONOR DE contar con la revisión previa a su publicación de una serie de personas que lo mejoraron con sus acotaciones y críticas. Agradezco a Javier Gomá sus indicaciones, cosidas a su inspiradora obra y a su generosidad y bonhomía. Esteban Fernández-Hinojosa y Francisco Rodríguez Valls realizaron una muy hábil lectura comprensiva, testando la coherencia de la tesis y señalando dónde podrían estar sus flaquezas. Pascual Gil puso al servicio del libro sus amplios conocimientos clásicos. Su perspicacia histórica sirvió para que afinase algunos pasajes, y también para recalcar algo que corría el peligro de ensombrecerse: que no se trata de aupar el corazón en detrimento del intelecto, sino de entender el sentimiento como emoción y razón reunidas. Javier Benegas hizo perspicaces acotaciones de estilo para que el libro ganase en dinamismo, sin perder fuerza.

De la especial sensibilidad de Natalia Velilla para la ética, y de su valentía, también me he beneficiado. Antonia Tejeda Barros, todo diligencia y, ante todo, una amiga, tuvo la inmensa paciencia de probar la congruencia de las premisas y conclusiones expuestas. Perfiló detalles, corrigió errores, propició que brotasen matices necesarios. De las subsiguientes conversaciones que mantuvimos proceden algunas puntualizaciones que han robustecido la obra.

Este texto aspira a someterse, como todos, al escrutinio de la Academia. Pero no es ese su lugar natural, sino la plaza pública. De ahí que los comentarios de Luis Parra y José María González-Alorda hayan sido importantes, por ser ambos lectores cultivados y críticos, y amantes de la literatura como experiencia y aventura. Todo lo que no entendieron fluidamente fue alterado, ya que es mucha su inteligencia y mucho su criterio.

A ninguno de estos primeros lectores le es imputable responsabilidad alguna sobre el aspecto final del texto, que asume por completo quien lo suscribe. A todos los que me ayudaron, muchas gracias por el tiempo, por las reflexiones, por tanto afecto, y por dejar que sus nombres queden por siempre, a través de estas

páginas, ligados al mío.

BIBLIOGRAFÍA

ÅGREN, J Arvid, DAVIES, Nicholas G. y FOSTER, Kevin R. “Enforcement is Central to the Evolution of Cooperation”. Nature Ecology & Evolution 3, 2019, pp. 108-1029

AMIT, Elinor y GREEN, Joshua D. “You See, the Ends Don’t Justify the Means: Visual Imagery and Moral Judgement”. Psychological Science, 23, 2012, pp. 861–868

ANGERS, Trent. The Forgotten Hero of Mỹ Lai. The Hugh Thompson Story. Lafayette: Acadian, 2014

APPIAH, Kwame Anthony. The Honor Code. How Moral Revolutions Happen. WW Norton & Co, 2010

ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo. Madrid: Gredos, 2007

ARISTÓTELES. Política. Madrid: Gredos, 2005

ARISTÓTELES. Retórica. Madrid: Gredos, 2005

BARTLETT, Monica Y., y DESTENO, David. “Gratitude and Prosocial Behavior: Helping When It Costs You”. Psychological Science, Vol. 2, No. 2 (2006), pp. 319-325

BATSON, Daniel C. Altruism in Humans. Nueva York: Oxford university Press, 2011

BATSON, Daniel C. “Prosocial Motivation. Is it Ever Truly Altruistic?”. Advances in Experimental Social Psychology, 20 (1987), pp. 65-122

BATSON, Daniel C., DUNCAN, Bruce D., ACKERMAN, Paula, BUCKLEY, Terese y BIRCH, Kimberly. “Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?”. Journal of Personality and Social Psychology, 40(2), 1981, pp. 290–302.

BATSON, Daniel C y SHAW, Laura L. “Evidence for Altruism: Toward a Pluralism of Prosocial Motives”. Psychological Inquiry Vol. 2, No. 2 (1991), pp. 107-122

Bateson, Melissa, Nettle, Daniel y Roberts, Gilbert. “Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting”. Biology Letters 2 (2006), pp. 412-414

BAUMAN, Zygmunt. La posmodernidad y sus descontentos. Barcelona: Akal, 2001

BAUMAN, Zygmunt. Tiempos líquidos: Vivir en una época de incertidumbre. Barcelona: Tusquets, 2014

BEER J.S., HEEREY E.A., KELTNER D., SCABINI D., KNIGHT R.T. “The Regulatory Function of Self-Conscious Emotion: Insights from Patients with Orbitofrontal Damage”. Journal of Personality and Social Psychology 85, 2003, pp. 594-60

BELLAH, ROBERT. Habits of the Heart. University of California Press, 2007

BERGER, Peter. “On the Obsolescence of the Concept of Honor”. En HAUERWAS, Stanley y MACINTYRE, Alasdair (eds.). Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 172-181

BERLIN, Isaiah. Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual. Madrid: Alianza, 2014

BLOOM, Paul. Against Empathy: The Case for Rational Compassion. Nueva York: Basic Books, 2009

BLOOM, Paul. Descartes’s Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Humans. Nueva York: Basic Books, 2009

BOEHM, Cristopher. Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism and Shame. Nueva York: Basic Books, 2012

BOWMAN, James. Honor, A History. Nueva York: Encounter Books, 2007

BRADY, William J., CROCKETT, Molly J. y VAN BAVEL, Jay J. “The MAD Model of Moral Contagion: The Role of Motivation, Attention and Design in the Spread of Moralized Content Online”. Perspectives on Psychological Science. Volume 15 issue 4, July 2020, pp. 978-1010

BURTON, Neil. Heaven and Hell. The Psychology of Emotions. Oxford: Acheron Press, 2015

CAMUS, Albert. El hombre rebelde. Madrid: Alianza, 2013

CARTER, Stephen L. Manners, Morals and the Etiquette of Democracy. HarperCollins, 1999

CHRISTAKIS, Nicholas A. Blueprint: The Evolutionary Origins of a Good Society. Little Brown & Company, 2019

CIARAMELLI, E., MUCCIOLI, M., LADAVAS, E., DI PELLEGRINO, G. “Selective deficit in personal moral judgment following damage to ventromedial prefrontal cortex”. Social Cognitive and Affective Neuroscience 2 (2007), pp. 84-92

CICERÓN, Marco Tulio. Sobre los deberes. Madrid: Alianza, 2006

CLUCAS, Claudine. “Understanding Self-Respect and Its Relationship to Self-Esteem”. Personality and Social Psychology Bulletin 1–17, 2019 b

CONSTANT, Benjamin. La libertad de los modernos. Madrid: Alianza, 2019

DAMASIO, Antonio. El error de Descartes. Barcelona: Crítica, 2009

DARWALL, Stephen. Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford: Oxford University Press, 2013

DECI, Edward L. y RYAN, Richard. “Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being”. American Psychologist 55 (1, febrero 2000), pp.68-78

DILLON, Robin. “Self-Respect: Moral, Emotional, Political”. Ethics, Vol. 107, No. 2 (enero 1997), pp. 226-249

ECHEVARRÍA, Joaquín. Así era mi hijo Ignacio: El héroe del monopatín. Madrid: JdeJ, 2019

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. Amor y odio: historia natural del comportamiento humano. Barcelona: Salvat, 1994

EMERSON, Ralph Waldo. “Heroísmo”. En Ensayos. Madrid: Cátedra, 2014

FELDMAN BARRETT, Lisa. La vida secreta del cerebro. Barcelona: Paidós, 2018

FESTINGER, Leon, PEPITONE, Albert y NEWCOMB, Theodore. “Some Consequences of De-individuation in a Group”. The Journal of Abnormal and Social Psychology, 47(2, Suppl), 1952, pp. 382–389

FOX MORCILLO, Sebastián. De honore. Estudio y traducción de ESPIGARES PINILLA, Antonio. Madrid: Ediciones Complutense, 2017

FRANKL, Viktor. El hombre en busca de sentido. Barcelona: Herder, 2014

FRANKL, Viktor. La idea psicológica del hombre. Madrid: Rialp, 1999

FOOT, Philippa. Natural Goodness. Oxford: OUP Oxford, 2003

FRANCO, Zeno E., ALLISON, Scott T., KINSELLA, Elaine L., KOHEN, Ari, LANGDON, Matt y ZIMBARDO, Philip G. “Heroism Research: A Review of Theories, Methods, Challenges, and Trends”. Journal of Humanistic Psychology, diciembre, 2016

GAZZANIGA, Michael S. El cerebro ético. Barcelona: Paidós, 2015

GAZZANIGA, M.S, BOGEN, J.E. y SPERRY, R. W. “Some Functional Effects of Sectioning the Cerebral Commisures in Man”. Proceedings of the National Academy of Sciences, USA, 48 (1963), 1.765-1.769)

GENTILE, Emilio. ¿Quién es fascista? Madrid: Alianza, 2019

GILLIGAN, Carol. La ética del cuidado. Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013

GOMÁ, Javier. Dignidad. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019

GOMÁ, Javier. Ejemplaridad pública. Madrid: Taurus, 2009

GREENE, J. D. y PAXTON, J. M. "Patterns of Neural Activity Associated with Honest and Dishonest Moral Decisions". Proceedings of the National Academy of Sciences, August 2009 106(30), pp.12.506-12.511

HAIDT, Jonathan. "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat your Dog?". Journal of Personality and Social Psychology, 65 (1993), pp. 613-628

HAIDT, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement". Psychol Rev. 2001 Oct;108(4), pp. 814-834

HAIDT, Jonathan. "The Moral Emotions". En Davidson, R. J., Scherer, K. R. y Goldsmith, H. H. (eds.). Handbook of affective sciences. Oxford: Oxford University Press, 2002

HAIDT, Jonathan. "The New Synthesis in Moral Psychology". Science, 18 de mayo de 2007, pp. 998-1.002

HAUSER, Marc. Moral Minds. Ecco, 2007

HENDERSON STEWART, Frank. Honor. Chicago: University of Chicago, 1994

HILL, Lisa. "Classical Stoicism and the Birth of a Global Ethics: Cosmopolitan Duties in a World of Local Loyalties". Social Alternatives, Volume 34 Issue 1, 2015

HICKS, Stephen R. C. Explicando el posmodernismo, la crisis del socialismo. Madrid: Grupo Unión, 2016

HOBBES, Thomas. Leviatán. Madrid: Alianza, 2018

HUME, David. Tratado de la naturaleza humana. Madrid: Gredos,

2012

JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica, 2015

JOHNSON BAGBY, Laurie M. Thomas Hobbes. Turning Point for Honor. Lexington Books, 2009

JONAS, Hans. El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995

JUNG, Haesung, SEO, Eunjin, HAN, Eunjoo, HENDERSON, Marlone D., y Patall, Erika A. "Prosocial Modeling: A meta-analytic Review and Synthesis". Psychological Bulletin, 146(8), 2020, pp. 635–663.

KAFASHAN, Sara, SPARKS, Adam, ROTELLA, Amanda y BARCLAY, Pat. "Why Heroism Exists. Evolutionary Perspectives on Extreme Helping". En ALLISON, Scott T., GOETHALS, George R. y KRAMER, Roderick M. Handbook of Heroism and Heroic Leadership. Londres: Routledge, 2016

KANT, Immanuel. Crítica de la razón práctica. Madrid: Alianza, 2013

KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Austral, 2016

KANT, Immanuel. Metafísica de las costumbres. Madrid: Tecnos, 2005

KANT, Immanuel. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Madrid: Fondo de cultura económica, 2014

KELTNER, Dacher y HAIDT, Jonathan. "Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis". Cognition and Emotion, n. 13, 1999

KOENIGS, Michael, YOUNG, Liane, ADOLPHS, Ralph, TRANEL, Daniel, CUSHMAN, Fiery, HAUSER, Marc, DAMASIO, Antonio. "Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgements". Nature 446 (2007), pp. 908-911.

KOHEN, Ari. Untangling Heroism: Classical Philosophy and the Concept of the Hero. Nueva York: Routledge, 2013

KRAUSE, Sharon. Liberalism with Honor. Harvard University Press, 2002

LAD SESSIONS, William. Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defense. Nueva York: Continuum Publishing Corporation, 2012

LASCH, Cristopher. La cultura del narcisismo. Barcelona: Andrés Bello, 1999

LAZARUS, Richard, y Folkman, Susan. Stress, Appraisal, and Coping. Springer Publishing, 2000

LEDOUX, Joseph. The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life. W&N, 1999

LIPOVETSKY, Gilles. El crepúsculo del deber. Barcelona: Anagrama, 2005

LIPOVETSKY, Gilles y CHARLES, Sebastien. Los tiempos hipermodernos. Barcelona: Anagrama, 2014

LÓPEZ-ARANGUREN, José Luis. Ética. Barcelona: Altaya, 1995

LORD, Herbert Gardiner. The Psychology of Courage. Boston, MA: John W. Luce & Company, 2018

MACINTYRE, Alasdair. Tras la virtud. Madrid: Austral, 2013

MANDEVILLE, Bernard. An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War. Scholar Select, 2017

MARCO AURELIO. Meditaciones. Madrid: Gredos, 2019

MASCOLO, Michael F. y FISCHER, Kurt W. “Developmental Transformations in Appraisals for Pride, Shame, and Guilt”. En TANGNEY, June P. y FISCHER, Kurt W. (Eds.). Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride. Guilford Press, 1995, pp. 64–113

MAZZEO, Tilar J. Los niños de Irena. Madrid: Aguilar, 2017

METCALFE, J. y MISCHEL, W. “A Hot/Cool System Analysis of Delay of Gratification: Dynamics of Willpower”. Psychological Review, 106, 1999, pp. 3-19

MILL, John Stuart. Sobre la libertad. Madrid: Edaf, 2011

MONTAIGNE, Michel de. Ensayos. Madrid: Cátedra, 2013

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. El espíritu de las leyes. Ediciones Istmo, 2002

MUIR, William M. “Group Selection for Adaptation to Multiple-hen Cages: Selection Program and Direct Responses”. Poultry Science, 75(4), 1996, pp. 447-458

MURDOCH, Iris. The Sovereignty of Good. Routledge, 1990

NITOBE, Inazō. Bushido. El espíritu de Japón. Un ensayo clásico sobre la ética del samurái. Madrid: Dojo

NUSSBAUM, Martha. Paisajes del pensamiento. Barcelona: Paidós, 2008

NUSSBAUM, Martha. Emociones políticas. Barcelona: Paidós, 2014

OPRISKO, Robert L. Honor: A Phenomenology. Londres: Routledge, 2012

PARKS, Rosa. Mi historia. Barcelona: Plataforma Editorial, 2019

PERISTIANY, J. G. Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society. Chicago: University of Chicago, 1966

PITT-RIVERS, Julian. “Honour and Social Status”. En PERISTIANY, J. G. Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society. Chicago: University of Chicago, 1966

PLATÓN. Diálogos I y II. Madrid: Gredos, 2004

PUTNAM, Hilary. Ética sin ontología. Barcelona: Alpha Decay, 2004

RAWLS, John. Teoría de la justicia. Fondo de Cultura Económica, 2017

RAWLS, John, FRIED, Charles, SEN, Amartya y SCHELLING, Thomas C. Libertad, igualdad y derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. Barcelona: Ariel, 1988

RODRÍGUEZ VALLS, Francisco. El sujeto emocional. Sevilla: Thémata, 2015

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Las ensoñaciones del paseante solitario. Madrid: Alianza, 2016

RUSSELL, Bertrand. Principios de reconstrucción social. Madrid: Austral, 1975

RUSSELL, Bertrand. Sociedad humana: ética y política. Madrid: Alianza, 1993

SAPOLSKY, Robert. Behave. The Biology of Humans at our Best and Worst. Londres: Random House, 2018

SCHELER, Max. Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza. Salamanca: Sígueme, 2004

SÉNECA, Lucio Anneo. Epístolas morales a Lucilio. Madrid: Gredos, 2008

SERRANO, Encarnación-Irene. «Honneur» y «Honor»: su significación a través de las literaturas francesa y española (Desde los orígenes hasta el siglo XVI). Murcia: Universidad de Murcia, 1956

SIEYÈS, Joseph-Emmanuel. Ensayo sobre los privilegios. Madrid: Rialp, 2020

SOMMERS, Tamler. Why Honor Matters. Basic Civitas Books, 2018

SPEIER, Hans. “Honor and Social Structure”. Social Research Vol. 2, No. 1 (febrero 1935), pp. 74-97

STOCKS, Eric L., LISHNER, David A. y DECKER, Stephanie K.

(2009). “Altruism or Psychological Escape: Why Does Empathy Promote Prosocial Behavior?”. European Journal of Social Psychology, 39(5), 2009, pp. 649–665

TAYLOR, Charles. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996

TAYLOR, Charles. La Era secular (I y II). Barcelona: Gedisa, 2014, 2015

TAYLOR, Charles. La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós, 1994

TOCQUEVILLE, Alexis de. La democracia en América. Madrid: Trotta, 2018

VALDECANTOS, Antonio. Contra el relativismo. Madrid: La balsa de Medusa, 1999

VALDESOLO Piercarlo, DESTENO David. “Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment”. Psycholical Science 17, 2006, pp. 476-477.

VAN DÜLMEN, Richard. El descubrimiento del individuo 1500-1800. Madrid: Siglo XXI, 2016

WAAL, Frans de. La edad de la empatía. Barcelona: Tusquets, 2011

WEIL, Simone. Echar raíces. Madrid: Trotta, 2014

WELSH, Alexander. What is Honor? A Question of Moral Imperatives. Londres: Yale University Press, 2008

WILLIAMS, Bernard. Shame and Necessity. University of California Press, 2008

WILLIAMS, Kip y JARVIS, Blair. “Cyberball: a Program for Use in Research on Interpersonal Ostracism and Acceptance”. Behavioral Research Methods, 38, pp. 174-180

WILSON, David Sloan. This View of Life: Completing the Darwinian Revolution. Vintage, 2019

WILSON, Timothy. Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconcious. Cambridge: The Belknap of Harvard University Press, 2014

WRANGHAM, Richard. “The Execution Hypothesis for the Evolution of a Morality of Fairness”. Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 2, pp. 261-282

ZIMBARDO, Philip. El efecto Lucifer. Barcelona: Paidós, 2012

DAVID CERDÁ es economista, doctor en filosofía y profesional de la gestión empresarial, la educación y la ética. Estudioso del comportamiento humano, ha impartido conferencias y cursos en siete países. Publica artículos con regularidad en diversos medios (Disidentia, La Iberia, El Debate…) y ha traducido una treintena de obras (Shakespeare, Stevenson, Tocqueville, Rilke, C. S. Lewis y MacIntyre, entre otros). En Rialp ha publicado Alrededor de los libros (2015) y El buen profesional (2019); Ética para valientes es su séptimo libro.